G. Bosio E. dal Covolo M. Maritano

INTRODUZIONE AI PADRI DELLA CHIESA

Secoli III e IV

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - TORINO

Indicazioni bibliografiche su autori e gruppi eretici o ai margini dell'ortodossia nel IV inizio del V secolo dopo Cristo[1]

Abeliti

Cf DPAC I,21: s. v. (COCCHINI F.).

Acaciani → ACACIO DI CESAREA → OMEI

Cf DPAC I, 21: s. v. (SIMONETTI M.).

ERMONI V., s. v. *Acaciens*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 1 (Paris 1912) 248-249; LE BACHELET X., s. v. *Acaciens*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1/1 (Paris 1930³) 290-291; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 583 (indice).

Acacio di Cesarea → ACACIANI → OMEI

Cf CPG II, 3510-3515; DPAC I, 22-23: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 348-349.

CORTI G., s. v. *Acacio di Cesarea*, in *Enciclopedia cattolica* 1 (Città del Vaticano 1949) 158; DEVREESSE R., *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (= Studi e testi 201), Città del Vaticano 1959, 105-122; LE BACHELET X., s. v. *Acace le Borgne ou de Césarée*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1/1 (Paris 1930³) 290; LEROUX J. M., *Acace évêque de Césarée de Palestine (341-365)*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* VIII. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1963 (= Texte und Untersuchungen 93), Berlin 1966, 82-85; LIENHARD J. T., *Acacius of Caesarea's «Contra Marcellum»: Its Place in Theology and Controversy*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIX. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 185-188; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 583 (indice).

1. È una bibliografia selettiva: data la vastissima produzione su questo argomento, mi limito a segnalare alcune pubblicazioni più recenti (eccezionalmente anche altre anteriori). Le opere sono segnalate secondo l'ordine alfabetico degli autori e ogni volta in modo completo, evitando rimandi a sigle. Se esistono, all'inizio di ogni voce o lemma si specificano i riferimenti sia alla *Clavis Patrum Graecorum*, Vol. II, ed. GEERARD M., Turnhout 1974 (CPG), oppure, per i latini, alla *Clavis Patrum Latinorum*, edd. DEKKERS E., - GAAR A., (Sacris Erudiri 3), Steenbrugge 1961² (CPL); sia al *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, [a cura di DI BERARDINO A.], Casale Monferrato, vol. I: 1983; vol. II: 1984 (DPAC), sia al secondo volume della *Patrologia* di QUASTEN J., trad. it., Casale Monferrato 1980⁴, rist. 1992 (QUASTEN, II) o al terzo volume della suddetta patrologia, a cura dell'INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, pubblicato a Casale Monferrato nel 1978, rist. 1983 [abbreviazione: INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III)].

Aezio di Antiochia ⟶ ANOMEI ⟶ ARIO - ARIANESIMO

Cf CPG II, 3445-3451; DPAC I, 57-58: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 309.

BARDY G., *Aezio di Antiochia*, in FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. III/1, Torino 1972[3], 188-190, trad. it.; BARDY G., *L'héritage littéraire d'Aétius*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 24 (1928) 809-827; BERTOLA C., s. v. *Aezio*, in *Enciclopedia Cattolica* 1 (Città del Vaticano 1949) 362; ERMONI S., s. v. *Aétius*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 1 (Paris 1912) 667-668; KREUZ A., s. v. *Aëtios von Antiocheia*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957[2]) 165; LE BACHELET X., s. v., *Aétius*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1/1 (Paris 1930[3]) 515-517; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 583 (indice); WICKHAM L. R., *Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967 (= Texte und Untersuchungen 108), Berlin 1975, 259-263; WICKHAM L. R., *The Syntagmation of Aetius the Anomean*, in "The Journal of Theological Studies" 19 (1968) 532-569.

Anniano di Celeda ⟶ PELAGIO - PELAGIANESIMO

Cf CPL 771-772; DPAC I, 210: s. v. (VOICU S. J.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 464-465.

BORGOMEO P., s. v. *An(n)ianus de Celeda*, in MARROU H.I., - PALANQUE J. R. (edd.), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*. Fasc. 1 (provisoire): *Prosopographie pélagienne*, Paris 1967, 2-3; MUSURILLO H., *John Chrysostom's Homelies on Matthew and the version of Annianus*, in GRANFIELD P., - JUNGMANN J. A. (edd.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*. Vol. 1, Munster W. 1970, 452-460; NUVOLONE F. G., s. v. *Anianus de Cele(n)da (→ Pélage)*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 12 (Paris 1986) 2908-2912 (con bibliografia); SKLITSKY R., *Annianus of Celeda: his Text of Chrysostom's Homelies on Matthew*, in "Aevum" 45 (1971) 208-233.

Anomei (anomeismo) ⟶ ARIO - ARIANESIMO ⟶ EUNOMIO

Cf DPAC I, 218-219: s. v. (SIMONETTI M.)

SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 584 (indice).

Antidicomarianiti ⟶ COLLIRIDIANI (?) ⟶ ELVIDIANI (?)

Cf DPAC I, 224: s. v. (COCCHINI F.).

RIGGI C., La *«Lettera agli Arabi» di Epifanio, pioniere della teologia mariana (Haer. 78-79)*, in FELICI S. (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*. Convegno di studio e aggiornamento, Roma 10-11 marzo 1989 (= Biblioteca di Scienze Religiose 95) Roma 1991, 89-107, particolarmente pp. 89-98.

Apollinare di Laodicea (apollinarismo)

Cf CPG II, 3645-3700; DPAC I, 281-285: s. v. (KANNENGIESSER C.); QUASTEN, II, 380-387.

AIGRAIN R., s. v. *Apollinaire le jeune*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 3 (Paris 1924) 962-982; BULGAKOV S. N., *Apollinare il Giovane, vescovo di Laodicea*, in ID., *L'Agnello di Dio: Il mistero del Verbo incarnato*, Roma 1990, 40-61, trad. it. [originale in russo del 1933]; CATTANEO E., *Il Cristo «Uomo Celeste» secondo Apollinare di Laodicea*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 19 (1983) 415-419; CATTANEO E., *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique* (= Théologie historique 58), Paris 1981; DE RIEDMATTEN H., *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, in ALAND K., - CROSS F. L. (edd.), *Studia Patristica* II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955 (= Texte und Untersuchungen 64), Berlin 1957, 208-234; DE RIEDMATTEN H., *Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology*, in "Dominican Studies" 1 (1948) 239-260; GENTZ G., s. v. *Apollinaris von Laodicea*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (Stuttgart 1950) 520-522; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della*

Chiesa. Vol. I,1: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 607-629: *Apollinare di Laodicea e l'apollinarismo*, trad. it.; GUINOT J.-N., *Présence d'Apollinaire dans l'oeuvre de Théodoret*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIX. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 166-172; HUEBNER R., *Gotteserkenntis durch die Inkarnation Gottes. Zu einer neuen Interpretation der Christologie des Apollinaris von Laodicea*, in "Kleronomía" 4 (1972) 131-161; KANNENGIESSER C., *Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire*, in "Recherches de Science Religieuse" 59 (1971) 27-36; LIETZMANN H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (= Texte und Untersuchungen 1), Tübingen 1904, rist. Hildesheim 1971; MÜHLENBERG E., *Apollinaris von Laodicea* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 23), Göttingen 1969; MÜHLENBERG E., s. v. *Apollinaris von Laodicea*, in *Theologische Realenzyklopädie* 3 (Berlin / New York 1978) 362-371; MÜHLENBERG E., *Apollinaris von Laodicea und die origenistische Tradition*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 76 (1985) 270-283; PERSIC A., *Apollinare di Laodicea: La deificazione dell'uomo nel rapporto «genetico» con l'unica natura incarnata del Cristo-Logos*, in "Studia Patavina" 29 (1982) 285-308; SIMONETTI M., *La controversia cristologica da Apollinare a Giustiniano*, in "Bessarione" 5 (Roma 1986) 23-54; TUILIER A., *Remarques sur les fraudes des Apollinaristes et des Monophysites. Notes de critique textuelle*, in DUMMER J. (ed.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung* (= Texte und Untersuchungen 133), Berlin 1987, 581-590; TUILIER A., *Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^e siècle*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIII. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971 (= Texte und Untersuchungen 116), Berlin 1975, 295-305.

Ario – arianesimo

Cf CPG II, 2025-2042; DPAC I, 337-345: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 9-17; INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 86-104: *Letteratura ariana* [in Occidente]. Per i *Fragmenta Arriana* cf in CPL 705; DPAC I, 1394: s. v. (SIMONETTI M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 98.

Indicazioni bibliografiche: KANNENGIESSER C., *Arius and the Arians*, in "Theological Studies" 44 (1983) 456-475; RITTER A. M., *Arius redivivus? Ein Jahrzwölft Arianismusforschung*, in "Theologische Rundschau" 55 (1990) 153-187.

AA. VV., *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, ed. by GREGG R. C. (= Patristic Monograph Series 11), Philadelphia 1985; ALZATI C., s. v. *Arianesimo*, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana* 1 (Milano 1987) 255-264; BARDY G., *Le origini dell'arianesimo e il concilio di Nicea*, in FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. III/1, Torino 1972³, 87-120, trad. it. [per gli avvenimenti successivi, cf anche *ivi*, pp. 121-218]; BAUS K., *La controversia ariana dagli inizi alla morte di Costantino*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. II, Milano 1977, 18-35, trad. it.; BELLINI E. (a cura di), *Alessandro e Ario: Un esempio di conflitto tra fede e ideologia*. Documenti della prima controversia ariana (= Teologia. Fonti 3), Milano 1974; BÖHM T., *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage* (= Studien zur Theologie und Geschichte 7), Erzabtei St. Ottilien 1991; BOULARAND E., *Aux sources de la doctrine d'Arius*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 68 (1967) 3-19 e 241-272; BOULARAND E., *Les débuts d'Arius*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 65 (1964) 175-203; BOULARAND E., *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*. Vol. I. *L'hérésie d'Arius*, Paris 1972; ELLIOT T. G., *Costantine and «the Arian Reaction after Nicaea»*, in "The Journal of Ecclesiastical History" 43 (1992) 169-194; FERRUA A., *La polemica antiariana nei monumenti paleocristiani*, Città del Vaticano 1991; GENTZ G., s. v. *Arianer*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (Stuttgart 1950) 647-652; GREGG R. C., – GROH D. E., *The centrality of soteriology in Early Arianism*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (= Texte und Untersuchungen 128), Berlin 1984, 305-316; GREGG R. C., – GROH D. E., *Early Arianism. A view of salvation*, Philadelphia/London 1984; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Vol.

I,1: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 457-492: *Ario e l'arianesimo*, trad. it.; GRYSON R. (ed.), *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*. Introduction, texte latin, traduction et notes (= Sources Chrétiennes 267), Paris 1980, particolarmente capitolo III; HANSON R. P. C., *The Search of the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988; HANSON R. P. C., *The achievement of orthodoxy in the fourth century*, in WILLIAMS R. (ed.), *The Making of Orthodoxy*. Essays in Honour of Henry Chadwick, Cambridge 1989, 142-156; HANSON R. P. C., *The Influence of Origen on the Arian Controversy*, in LIES L. (ed.), *Origeniana quarta*. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongressess, Innsbruck 2-6 sept. 1983 (= Innsbrucker Theologische Studien 19), Innsbruck 1987, 410-423; KANNENGIESSER C., *Alexander and Arius of Alexandria: the last Ante-Nicene Theologians*, in "Compostellanum" 35 (1990) 93-105 [ripubblicato in ROMERO POSE E. (ed.), *«Pléroma». «Salus Carnis»*. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe, s. j., Santiago de Compostela 1990, 391-403]; KANNENGIESSER C., *Athanasius of Alexandria vs Arius: The Alexandrian Crisis*, in PEARSON B. A., – GOEHRING J. E (edd.), *The Roots of Egyptian Christianity* (= Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1986, 204-215; KANNENGIESSER C., *Arius and Athanasius. Two Alexandrian Theologians* (= Variorum Collected Studies Series 353), Aldershot 1991; KANNENGIESSER C., *La Bible dans les controverses ariennes en Occident*, in FONTAINE J., – PIETRI C. (edd.), *Le monde latin antique et la Bible* (= Bible de tous les temps 2), Paris 1985, 543-564; KANNENGIESSER C., *La Bible et la crise arienne*, in MONDESERT C. (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible* (= Bible de tous les temps 1), Paris 1984, 301-312; KANNENGIESSER C., *Les «Blasphèmes d'Arius» (Athanase d'Alexandrie, De synodis 15): un écrit néo-arien*, in LUCCHESI E., – SAFFREY H. D. (edd.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne* (Cahiers d'Orientalism 10), Genève 1984, 143-151; KOPECEK T. A., *A History of Neo-Arianism* (= Patristic Monograph Series 8), Vol. I-II, Cambridge 1979; LIENHARD J. T., *The «Arian» Controversy: Some Categories Reconsidered*, in "Theological Studies" 48 (1987) 415-437; LONGOSZ S., *La tradizione nella controversia ariana (a. 318-362). Testimonianze non atanasiane*, in "Augustinianum" 19 (1979) 443-468; LOOSE U., *Zur Chronologie des arianischen Streites*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 101 (1990) 88-92; LORENZ R., *Arius judaizans?* Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 31), Göttingen 1979; LORENZ R., *Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 94 (1983) 1-51; MARROU H. I., *L'arianisme comme phénomène alexandrin*, in ID., *Patristique et humanisme. Mélanges* (= Patristica Sorbonensia 9), Paris 1976, 321-330; LUIBHEID C., *Finding Arius*, in "The Irish Theological Quarterly" 45 (1978) 81-101; MARTIN A., *Le fil d'Arius 325-335*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 84 (1989) 297-333; MARTINEZ SERRA A., *La prueba escrituristica de los Arrianos según S. Hilario de Poitiers*, in "Miscelánea Comillas" 41 (1964) 293-376; 42 (1965) 43-153 e 304-333; MESLIN M., *Les Ariens d'Occident (335-430)*, Paris 1967; NEWMAN J. H., *Gli Ariani del quarto secolo* (= Già e non ancora 74), Milano 1981, trad. it. [prima ed. in inglese: Oxford 1833, la terza ed. 1878]; NORDERVAL O., *The Emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and Unity in the Empire*, in "Studia Theologica" 12 (Norv. 1988) 113-150; OPITZ H. G., *Urkunden zur Geschichte der arianischen Streites* (= Athanasius Werke 3/1), Berlin 1934; ORTIZ DE URBINA I., *Les origines de l'arianisme*, in ID., *Nicée et Constantinople* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 1), Paris 1963, 30-52; PALUMBO STRACCA B. M., *Metro ionico per l'eresia di Ario*, in "Orpheus" 10 (1990) 65-83; PARDINI A., *Citazioni letterali dalla «Thalia» di Atanasio, Ar. 1,5-6*, in "Orpheus" 12 (1991) 411-428; PETTERSEN A., *The Arian Context of Athanasius of Alexandria's «Tomus ad Antiochenos» VII*, in "The Journal of Ecclesiastical History" 41 (1990) 183-198; RITTER A. M., s. v. *Arianismus*, in *Theologische Realenzyklopädie* 3 (Berlin / New York 1978) 692-719 (*Lit.*); RITTER A. M., s. v. *Arius*, in GRESCHAT M. von (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*. I. *Alte Kirche*, 1 (Stuttgart 1984), 215-223; SIMONETTI M., *Arianesimo latino*, in "Studi medievali", Ser. III, 8 (1967) 663-744; SIMONETTI M., *La cattedra di Pietro durante la controversia ariana*, in "Archeologia

Classica" 25/26 (1973/74) 676-687; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo* (= Studia Ephemeridis "Augustinianum" 11), Roma 1975; SIMONETTI M., *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra romani e barbari*, in AA. VV., *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a S. Gregorio Magno*. Convegno internazionale, Roma 25-28 maggio 1977 (= Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Convegni Lincei 45), Roma 1980, 367-379; SIMONETTI M., *Le origini dell'arianesimo*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 7 (1971) 317-330; SIMONETTI M., *Studi sull'arianesimo* (= Verba Seniorum ns. 5), Roma 1965; SIMONETTI M., *La tradizione nella controversia ariana*, in "Augustinianum" 12 (1972) 37-50; STEAD C. G., s. v. *Homousios*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (Stuttgart 1982) 364-433 (particolarmente coll. 401-403: *Arius*); STEAD C. G., *The «Thalia» of Arius and the Testimony of Athanasius*, in "The Journal of Theological Studies" 29 (1978) 20-52; STEAD C. G., *The Platonism of Arius*, in "The Journal of Theological Studies" 15 (1964) 16-31; THÜMMEL H. G., *Aspekte und Probleme des sog. arianischen Streites*, in "Theologische Literaturzeitung" 109 (1984) 414-423; VAN DER LOF L. J., *«Traditio» im arianischen Streit*, in "Nederlands Theologisch Tijdschrift" 24 (1972) 37-50; WILES M., *The Philosophy in Christianity: Arius and Athanasius*, in VESEY J. (ed.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge 1989, 41-52; WILES M., *In Defence of Arius*, in "The Journal of Theological Studies" 13 (1962) 339-347; WILLIAMS R., *Arius: Heresy and Tradition*, London 1987; WILLIAMS R., *The Logic of Arianism*, in "The Journal of Theological Studies" 34 (1983) 56-81.

Ariomaniti ⟶ ARIO - ARIANESIMO
Cf DPAC I, 345: s. v. (SIMONETTI M.).

Aussenzio di Milano ⟶ ARIO - ARIANESIMO
Cf DPAC I, 449-450: s. v. (SIMONETTI M.).
ALZATI C., s. v. *Aussenzio (sec. IV)* , in *Dizionario della Chiesa ambrosiana* 1 (Milano 1987) 302-304; CASTIGLIONI C., s. v. *Aussenzio*, in *Enciclopedia cattolica* 2 (Città del Vaticano 1949) 419-420.

Aussenzio di Durostorum ⟶ ARIO - ARIANESIMO
Cf CPL 691; DPAC I, 449: s. v. (SIMONETTI M.).
MESLIN M., *Les Ariens d'Occident (335-430)*, Paris 1967, 44-58 e 439.

Basilio d'Ancira ⟶ OMEOUSIANI
Cf CPG II, 2825-2827; DPAC II, 489-490: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 203-205.
BARDY G., *Basile, évêque d'Ancyre*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 1 (Paris 1948) 1280; CAVALLERA F., s. v. *Basile d'Ancyre*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* I (Paris 1937) 1283; JANIN R., s. v. *Basile, évêque d'Ancyre*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 6 (Paris 1932) 1104-1107; LE BACHELET X., s. v. *Basile d'Ancyre*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2/1 (Paris 1905) 461-463; REROY F. J., *La tradition manuscrite du «De virginitate» de Basile d'Ancyre*, in "Orientalia Christiana Periodica" 38 (1972) 195-208; PERLER O., s. v. *Basileios, Bischof von Ancyra*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg Br. 1958[2]) 31-32; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 586 (indice); STEENSON J. N., *Basil of Ancyra and the course of Nicene orthodoxy*, Dissertation, Oxford 1983.

Bonoso
Cf DPAC I, 552-553: s. v. (MARA M. G.).
ALGERMISSEN K., s. v. *Bonosus*, in *Lexikon der Marienkunde* 1 (Regensburg 1967) 866-867: BARDY G., s. v. *Bonosus*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 9 (Paris 1937) 1096-1097; DE ALDAMA J. A., *La Carta Ambrosiana «De Bonoso»*, in "Marianum" 25 (1963) 1-22; JOUASSARD J., *Un évêque de l'Illyricum condamné pour un erreur sur la Sainte Vierge: Bonose*, in "Revue des Études Byzantines" 19 (1961) 124-129; LE BACHELET X., s. v. *Bonose*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2/1 (Paris 1932[3]) 1027-1031; MEO S. M., *La verginità perpetua di Maria*

nella Lettera di Papa Siricio al vescovo Anisio di Tessalonica, in "Marianum" 25 (1963) 447-469; NEUMANN C. W., *The Virgin Mary in the works of saint Ambrose* (= Paradosis 17), Fribourg 196, passim; RAHNER H., s. v. *Bonosus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg Br. 1958²) 602; ROCCA G., *La perpetua verginità di Maria nella Lettera di Papa Siricio ad Anisio vescovo di Tessalonica*, in "Marianum" 33 (1971) 293-306.

Celestio ⟶ PELAGIO - PELAGIANESIMO
Cf DPAC I, 639-640: s. v. (GROSSI V.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 458-459.
BARDY G., s. v. *Célestius*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 12 (Paris 1953) 104-107; DE PLINVAL G., *Les écrits de Célestius*, in *Bibliothèque Augustinienne* 21 (Paris 1966) 592-593; DE VEER A., *Le dossier Célestius*, in *Bibliothèque Augustinienne* 22 (Paris 1975) 691-692; LA BONNARDIÈRE A. M., s. v. *Célestius*, in MARROU H. I., - PALANQUE J. R. (edd.), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*. Fasc. 1 (provisoire): *Prosopographie pélagienne*, Paris 1967, 4-8; NUVOLONE F. G., s. v. *Célestius* (⟶ *Pélage*), in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 12 (Paris 1986) 2891-2895 (con bibliografia).

Colliridiani ⟶ ANTIDICOMARIANITI (?) ⟶ ELVIDIANI (?)
Cf DPAC I, 734: s. v. (COCCHINI F.).

Collucianisti
Cf DPAC I, 734-735: s. v. (SIMONETTI M.).
BARDY G., *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936.

Demofilo di Costantinopoli (o di Berea) ⟶ ARIO - ARIANESIMO ⟶ MACEDONIANI
Cf DPAC I, 909-910: s. v. (SIMONETTI M.).
BARDY G., s. v. *Démophile*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 3 (Paris 1952) 603-604; DE RIEDMATTEN H., *Démophile de Bérée*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 14 (Paris 1960) 212-215.

Donatismo - Donatisti
Cf CPL 709-723: *Scriptores donatistae*; DPAC I, 1014-1025: s. v. *Donatismo* (FREND W. H. C. e ROMERO POSE E.); *ivi*, 1026-1027: s. v. *Donatisti* (ROMERO POSE E.); cf anche *ivi*, 726-727: *Collatio cum donatistis* (FREND W. H. C.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 105-109: *Letteratura donatista*.
Bibliografia: ROMERO POSE E., *Medio siglo de estudios sobre el Donatismo (De Monceaux a nuestros días)*, in "Salmaticensis" 29 (1982) 81-99.
ALEXANDER J. S., *Aspects of Donatist Scriptural Interpretation at the Conference of Carthage of 411*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (= Texte und Untersuchungen 128), Berlin 1984, 125-130; BARNES T. D., *The Beginning of Donatism*, in "The Journal of Theological Studies" 26 (1975) 13-22; BAUS K., *Il conflitto con il Donatismo*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. II, Milano 1977, 152-157, trad. it.; CRESPIN R., *Ministère et sainteté. Pastoral du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Paris 1965; ESCOBAR N., *Iglesia, donatismo y santidad en la polemica agustiniana*, in "Augustinus" 27 (1982) 55-77; FREND W. H. C., *The Donatist Church and Saint Paul*, in AA. VV., *Le Epistole Paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino* (= Sussidi patristici 5), Roma 1989, 85-123; FREND W H. C., *The Donatist Church. A mouvement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, revised ed. 1985; FREND W. H. C., - CLANCY K., *When did the Donatist Schism Begin?*, in "The Journal of Theological Studies" 28 (1977) 104-109; GESSEL W., *Der nordafrikanische Donatism*, in "Antike Welt" 11 (Zürich 1980) 3-16; GHERRO S., *Stato e Chiesa di fronte alla controversia donatista nei primi anni dell'età costantiniana*, in "Studia et documenta historiae iuris" 36 (1970) 359-409; GIRARDET K. M., *Kaisersgericht und Bischofsgericht. Studien zu der Anfän-*

gen des Donatistenstreites (313-315), Bonn 1975; GIRARDET K. M., *Die Petition der Donatisten an Kaiser Konstantin (Frühjahr 313). Historische Voraussetzungen und Folgen*, in "Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des deutschen Archäologischen Instituts" 19 (München 1989) 185-206; GOTTLIEB G., *Die Circumcellionen. Bemerkungen zum donatistischen Streit*, in "Annuarium Historiae Conciliorum" 10 (1978) 1-15; GROSSI V., *La Chiesa della carità alla prova della vicenda donatista. Nota storica-teologica*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (ed.), *De caritate Ecclesiae. Il principio «amore» e la Chiesa* . Atti dell'XI Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, Trento 9-13 sett. 1985 (= Studi Religiosi), Padova 1987, 282-290; KAUFMANN I. P., *Augustine, Evil and Donatism: Sin and Sanctity before the Pelagian Controversy*, in "Theological Studies" 51 (1990) 115-126; KRIEGBAUM B., *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus* (= Innsbrucker Theologische Studien 16), Innsbruck 1986; KRIEGBAUM B., *Ein neuer Lösungsvorschlag für ein altes Problem: die sogennanten «preces» der Donatisten (Opt. I,22)*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XXII. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 277-282; KRIEGBAUM B., *Zwischen den Synoden von Rom und Arles: Die donatische Supplik bei Optatus*, in "Archivum Historiae Pontificiae" 28 (1990) 23-61; LAMIRANDE É., *L'offre conciliatrice des Catholiques aux Donatistes relativement à l'épiscopat (Gesta collationis carthaginiensis I,16)*, in "Église et Théologie" 2 (1971) 285-308; LAMIRANDE É., *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinal de l'oecuménisme*, Ottawa 1972; LANCEL S., *Actes de la conférence de Carthage en 411*. Tome I: *Introduction génerale* (= Sources chrétiennes 194), Paris 1972; LANCEL S., *Les débuts du Donatisme: la date du «Protocole de Cirta» et de l'élection épiscopale de Silvanus*, in "Revue des Études Augustiniennes" 25 (1979) 217-229; MAIER J.-L., *Le dossier du donatisme*. Vol. I. *Des origines à la mort de Constance II (306-361)*. Vol. II. *De Julien l'Apostate à Saint Jean Damascène (361-750)* (= Texte und Untersuchungen 134 e 135), Berlin 1987 e 1989; MONACHINO V., *Il primato nello scisma donatista*, in "Archivum Historiae Pontificiae" 2 (1964) 7-44; MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Voll. IV-VII, Paris 1912-1923, rist. Bruxelles 1966; PALANQUE J. P., *Lo scisma donatista*, in FLICHE A., - MARTIN V (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. III/1, Torino 1972³, 47-61, trad. it.; PINCHERLE A., *Il donatismo*, Roma 1960; ROMERO POSE E., *A propósito de las actas y pasiones donatistas*, in "Studi Storico Religiosi" 4 (1980) 59-76; ROMERO POSE E., *El tratado «De montibus Sina et Sion» y el donatismo*, in "Gregorianum" 63 (1982) 273-299; SCHINDLER A., s. v. *Afrika*. I. 3. 4. *Der Donatismus*, in *Theologische Realenzyklopädie* 1 (Berlin/ New York 1977) 654-668; SCHINDLER A., *Die Theologie der Donatisten und Augustinus Reaktion*, in MAYER C., - CHELIUS K.H. (edd.), *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung. Giessen, vom 12 bis 16 april 1987*, Würzburg 1989, 131-147; SCHINDLER A., *L'histoire du Donatisme considerée du point de vue de sa propre théologie*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/3. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 1306-1315; TENGSTOM E., *Donatisten und Katholischen Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte nord-afrikanischen Kirchenspaltung*, Göterborg 1964; TILLEY M. A., *Dilatory Donatists or Procrastinating Catholics: The Trial at the Conference of Carthage*, in "Church History" 60 (1991) 7-19; WISCHMEYER W., *Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 70 (1979) 68-85.

Eleusio di Cizico ⟶ OMEUSIANI ⟶ MACEDONIANI

Cf DPAC I, 1131: s. v. (SIMONETTI M.).

BARDY G., s. v. *Éleusius*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 1; DE RIEDMATTEN H., *Éleusius de Cyzique*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 15 (Paris 1963) 144-145; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 588 (indice).

Elvidio - Elvidiani

Cf DPAC I, 1143-1144: s. v. *Elvidio* (ZINCONE S.).

AMORE A., s. v. *Elvidio*, in *Enciclopedia cattolica* 5 (Città del Vaticano 1950) 265-266; (ANONIMO), s. v. *Helvidius*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 23 (Paris 1990) 969-970; BAREILLE G., s. v. *Helvidius*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6/2 (Paris 1925) 2141-2144; CASAMASSA A., *L'«Adversus Helvidium» di S. Girolamo*, in "La Scuola Cattolica" 48 (1920) 225-235, ripubblicato in ID., *Scritti patristici*. Vol. I, Roma 1955, 67-87; CAVALLERA F., *St. Jérôme. Sa vie et son oeuvre*. Vol. I, Paris 1922, 94-100; DANIELI M. I., nella parte introduttiva a *Girolamo. La perenne verginità di Maria (Contro Elvidio)* (= Collana di Testi Patristici 70), Roma 1988, 1-23, particolarmente pp. 11-13; JOUASSARD G., *La personalité d'Helvidius*, in AA. VV., *Mélanges J. Saunier*, Lyon 1944, 139-156.

Euchiti ⟶ MESSSALIANI

Eudossio ⟶ ARIO - ARIANESIMO ⟶ EUNOMIO

Cf CPG II, 3405-3410; DPAC I, 1274: s. v. (SIMONETTI M.).

CAVALCANTI E., *Studi eunomiani* (= Orientalia Christiana Analecta 202), Roma 1976, passim; JUGIE M., s. v. *Eudoxe*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* V/2 (Paris 1924) 1484-1487; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, passim; SPANNEUT M., s. v. *Eudoxe*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 15 (Paris 1963) 1337-1340; TETZ M., *Eudoxius-Fragmente?*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* III. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959 (= Texte und Untersuchungen 78), Berlin 1961, 314-323.

Eunomio di Cizico ⟶ ANOMEI ⟶ ARIO - ARIANESIMO

Cf CPG II, 3455-3460; DPAC I, 1282: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 310-312.

ABRAMOWSKI L., s. v. *Eunomius*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 6 (Stuttgart 1966) 936-947; BENITO Y DURAN A., *El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y san Basilio*, in "Augustinus" 5 (1960) 207-226; CAVALCANTI E., *Studi eunomiani* (= Orientalia Christiana Analecta 202), Roma 1976; DANIÉLOU J., *Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, in "Revue des Études Grecques" 69 (1956) 412-432; KEITH G. A., *Our Knowledge of God: The Relevance of the Debate between Eunomius and the Cappadocians*, in "Tyndale Bulletin" 41 (1990) 60-88; KOSTER W. J. W., *De Arii et Eunomii sotadeis*, in "Mnemosyne" 16 (1963) 135-141: LE BACHELET X., s. v. *Eunomius*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5 (Paris 1924) 1501-1514; RITTER A. M., s. v. *Eunomius*, in *Theologische Realenzyklopädie* 10 (Berlin/ New York 1982) 525-528; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 588-589 (indice); SPANNEUT M., s. v. *Eunomius de Cyzique*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 15 (Paris 1963) 1399-1405; VAGGIONE R. P., *Eunomius. The extant works*, Oxford 1987; WILES M., *Eunomius, hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation?*, in WILLIAMS R. (ed.), *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 157-172.

Eusebiani ⟶ EUSEBIO DI NICOMEDIA (⟶ ARIO - ARIANESIMO)

Cf DPAC I, 1283-1284: s. v. (SIMONETTI M.).

Eusebio di Nicomedia ⟶ ARIO - ARIANESIMO

Cf CPG II, 2045-2056; DPAC I, 1296-1299: s. v. (KANNENGIESSER C.); QUASTEN, II, 192-195.

LUIBHEID C., *The Arianism of Eusebius of Nicomedia*, in "The Irish Theological Quarterly" 43 (1976) 3-23; SPANNEUT M., s. v. *Eusèbe de Nicomédie*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 15 (Paris 1963) 1466-1471.

Eustazio di Sebaste

Cf CPG II, 2830; DPAC I, 1303-1304: s. v. (GRIBOMONT J.).

FRANK SUSO K., *Monastische Reform im Altertum. Eustathius von Sebaste und Basilius von Cesarea*, in BÄUMER R. (hrsg.), *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit.* Festgabe für Erwin Iserlosh, Paderborn 1980, 35-50; FRAZEE C., *Anatolian ascetism in the fourth century. Eustathius of Sebastia and Basil of Caesarea*, in "The Catholic Historical Review" 66 (1980) 16-33; GRIBOMONT J., s. v. *Eustathe de Sébaste*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 4/2 (Paris 1960) 1708-1712; ID., s. v. *Eustathe de Sébaste*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 16 (Paris 1967) 26-33; ID., *S. Basile et le monachisme enthusiaste*, in "Irenikon" 53 (1980) 123-144.

Euzoio di Antiochia ⟶ ARIO - ARIANESIMO

Cf DPAC I, 1310: s. v. (SIMONETTI M.).

SPANNEUT M., s. v. *Euzoïus*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 16 (Paris 1967) 98-101; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 589 (indice).

Fotino di Sirmio – Fotiniani

Cf DPAC I, 1391-1392: s. v. *Fotino di Sirmio* (SIMONETTI M.).

CAMELOT P.-Th., s. v. *Photin de Sirmium. Photiniens*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 11 (Paris 1986) 229; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 590 (indice); SIMONETTI M., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 135-159; SPELLER L. A., *New Light on the Photinians: The Evidence of Ambrosiaster*, in "The Journal of Theological Studies" 34 (1983) 99-113.

Gaudenzio (donatista) ⟶ DONATISMO - DONATISTI

Cf DPAC II, 1409-1410: s. v. (FREND W. H. C.).

AUBERT R., s. v. *Gaudentius de Thamugadi*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 20 (Paris 1984) 34-35; LANCEL S., *Actes de la conférence de Carthage en 411*. Tome I: *Introduction génerale* (= Sources chrétiennes 194), Paris 1972, 199-200; LAMIRANDE É., in *Traités antidonatistes*. Vol. 5, in *Bibliothèque Augustinienne* 32 (Paris 1965), 491-497; VAN DER LOF L. J., *Gaudentius de Thamugadi*, in "Augustiniana" 17 (1967) 5-13.

Germinio di Sirmio ⟶ ARIO - ARIANESIMO

Cf CPL 685-687; DPAC II, 1480-1481: s. v. (SIMONETTI M.).

MESLIN M., s. v. *Germinius, évêque de Sirmium*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 20 (Paris 1984) 984-985; MESLIN M., *Les Ariens d'Occident (335-430)*, Paris 1967, 67-71 e 294-299; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 590 (indice).

Giorgio di Laodicea ⟶ OMEOUSIANI

Cf CPG II, 3555-3558; DPAC II, 1526-1527: s. v. (SIMONETTI M.).

NAUTIN P., s. v. *Georges, évêque de Laodicée*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 20 (Paris 1984) 629-630; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 590 (indice).

Gioviniano

Cf DPAC II, 1582-1583: s. v. (GRIBOMONT J.).

BAUDEMET M.-O., *Jovinien et les adversaires de la virginité au temps de saint Jérôme*, Paris 1962; BUDZIN A. J., *Jovinian's Four Theses on the Christian Life: An Alternative Patristic Spirituality*, in "Toronto Journal of Theology" 4 (1988) 44-60; DE ALDAMA J. A., *La doctrina patrística del parto virginal en vísperas de aparición de Joviniano*, in ID., *Virgo mater. Estudios de teología patrística* (= Biblioteca Teologica Granadina 7), Granada 1963, 19-49; DE ALDAMA J. A., *La condenación de Joviniano en el sínodo de Roma*, in "Ephemerides Mariologicae" 13 (1963) 107-119; GORDINI G. D., *L'oppo-*

sizione al monachesimo a Roma nel IV secolo, in FOIS M., – MONACHINO V., – LITVA F. (edd.), *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il Cinquantesimo della Facoltà di Storia ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, Roma 1983, 19-35 (particolamente per Gioviniano pp. 30-32); GRIBOMONT J., s. v. *Gioviniano*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 4 (Roma 1977) 1300-1301; HUNTER D. G., *Resistence to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian*, in "Theological Studies" 48 (1987) 45-64; NOLAN J. G., *Jerome and Jovinian*, Washington 1957; RAYEZ A., s. v. *Jovinien*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 8 (Paris 1974) 1469-1470: VALLI F., *Gioviniano: Esame delle fonti e dei frammenti* (Pubblicazioni dell'Università di Urbino: Serie di Lettere e Filosofia 2), Urbino 1954.

Giuliano d'Eclano ⟶ PELAGIO – PELAGIANESIMO

Cf CPL 773-777; DPAC II, 1609-1611: s. v. (GROSSI V.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 460-464.

ABEL M., *Le Praedestinatus et le pélagianisme*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 35 (1968) 5-25; ALEXANDER J. S., s. v. *Julian von Aeclanum*, in *Theologische Realenzyklopädie* 17 (Berlin / New York 1988) 441-443; BARCLIFT Ph. L., *In Controversy with Saint Augustin: Julian of Eclanum on the nature of Sin*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 58 (1991) 5-20; BAUS K., *Giuliano di Eclano*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. II, Milano 1977, 187-191, trad. it.; BOUWMAN G., *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese* (= Analecta Biblica 9), Roma 1958: CIPRIANI N., *Aspetti letterari dell'«Ad Florum» di Giuliano d'Eclano*, in "Augustinianum" 15 (1975) 125-167; CIPRIANI N., nella parte introduttiva ad *Agostino. Contro Giuliano* (= Opere di sant'Agostino. Nuova Biblioteca Agostiniana 18), Roma 1985, 402-405: *Giuliano d'Eclano: cenni biografici e attività letteraria*; CIPRIANI N., *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano*, in "Augustinianum" 21 (1981) 373-389; CLODIUS F., *El libre albedrio según Julián d'Eclano*, in "Anales de la Facultad de Teología de Santiago" (Chile) 13 (1961) 5-51 e 273-287; 14 (1962) 99-134; DE PLINVAL G., *L'eresia pelagiana. La resistenza di Celestio e di Giuliano d'Eclano*, in FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. IV, Torino 1972³, 137-149, trad. it.; DE PLINVAL G., *Julien d'Éclane devant la Bible*, in "Recherches de Science Religieuse" 47 (1959) 345-366; DUVAL Y.-M., *Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée*, in "Revue des Études Augustiniennes" 24 (1978) 243-271; GAMBINO N., *Le vicende storiche della «sancta Ecclesia Aeclanensis»*, Napoli 1967; JONES E. S., *Julian, Bishop of Aeclanum, Exegete and Theologian*. Dissertation, University of St. Andrew. Fife (Scotland) 1965; LAMBERIGTS M., *Julian of Aeclanum: a Plea for a God Creator*, in "Augustiniana" 38 (1988) 5-24; LAMBERIGTS M., *Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone. Deux conceptions d'Adam*, in "Augustiniana" 40 (1990) 373-410; MARKUS R. A., *Augustine's «Confessions» and the Controversy with Julian of Eclanum: Manicheism Revisited*, in "Augustiniana" 41 (1991) 913-925 [Mélanges T. J. van Bavel. Vol. III]; MARANDINO R., *Giuliano di Aeclanum*, S. Angelo dei Lombardi 1987; NAZZARO A. V., *Giuliano d'Eclano polemista negli «Ad Turbantium libri IV»*, in PRICOCO S., – RIZZO N., – SARDELLA T., (edd.), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*. Atti del Convegno di Studi, Catania 24-27 ott. 1989, Soveria Mannelli (CZ) 1991, 297-326; NUVOLONE G., s. v. *Julien d'Éclane* (→ s. v. *Pélage*), in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 12 (Paris 1986) 2902-2908 (con bibliografia); PERAGO F., *Il valore della tradizione nella polemica tra S. Agostino e Giuliano d'Eclano*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli" 10 (1962-1963) 143-160; REFOULÉ F., *Julien d'Éclane*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 6 (Paris 1966) 1236-1239; REFOULÉ F., *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*, in "Recherches de Science Religieuse" 52 (1964) 42-84 e 233-247; TISCHOLL J., *Augustins Aufmerksamkeit am Makrokosmos*, in "Augustiniana" 15 (1965) 389-413; THONNARD F. J., *L'aristotélisme de Julien d'Éclane et saint Augustin*, in "Revue des Études Augustiniennes" 9 (1965) 296-304; VILLALMONTE A., *El pecado original en la polémica Agustin-Juliano de Eclana*, in "La Ciudad de Dios" 200 (1987) 365-410.

Gregorio il Cappadoce (vescovo di Alessandria) → ARIO – ARIANESIMO
Cf DPAC II, 1696: s. v. (SIMONETTI M.); [cf anche QUASTEN, II, 24].
NAUTIN P., s. v. *Grégoire, évêque d'Alexandrie*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 21 (Paris 1986) 1468-1469; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 591 (indice).

Instanzio → PRISCILLIANO
Cf CPL 785.788; DPAC II, 1785-1786: s. v. (ZINCONE S.).
CHADWICK W., *Priscillian of Avila. The Occult and Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976, passim; TOLLU F., s. v. *Instantius*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1962) 1725.

Ipsistariani
Cf DPAC II, 1804: s. v. (COCCHINI F.).
OLLIVIER C., s. v. *Hypsistariens*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1962) 1150.

Luciferiani
Cf DPAC II, 2048: nella parte finale s. v. *Lucifero (luciferiani)* (SIMONETTI M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 63-65: nella parte finale su *Lucifero e i luciferiani*.
SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 592 (indice); ID., *Appunti per una storia dello scisma luciferiano*, in AA. VV., *Atti del Convegno di Studi Religiosi Sardi*, Padova 1963, 67-81.

Lucio di Alessandria → ARIO – ARIANESIMO
Cf CPG II, 2050; Cf DPAC II, 2050: s. v. (PRINZIVALLI E.).
SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 592 (indice).

Macedonio – Macedoniani → PNEUMATOMACHI
Cf DPAC II, 2062: s. v. (SIMONETTI M.).
BARDY G., s. v. *Macédonius et les macédoniens*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9 (Paris 1927) 1464-1478; LOFS F., *Die Christologie der Macedonianer*, in AA. VV., *Geschichtliche Studien für A. Hauck*, Leipzig 1916, 64-76; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 592 (indice).

Massimiano (donatista) → DONATISMO – DONATISTI
Cf DPAC II, 2162-2163: s. v. (SCORZA BARCELLONA F.).
DE VEER A. C., *L'exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le donatisme*, in AA. VV., *Recherches Augustiniennes* 3, Paris 1965, 219-237; DE VEER A. C., *Les origines du maximianisme*, in *Bibliothèque augustinienne* 31, Paris 1968, 825-827; ID., *Le concile maximianiste de Cabarsussa*, in *ivi*, pp. 786-789; ID., *Le concile primianiste de Bagai*, in *ivi*, pp. 789-791; C. I., [Centre Interdisciplinaire], s. v. *Maximianus et le Maximianisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 8 (Paris 1979) 1008; PINCHERLE A., s. v. *Massimiano di Cartagine*, in *Enciclopedia Cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 294.

Massimino (ariano) → ARIO – ARIANESIMO
Cf CPL 692-702; DPAC II, 2165-2166: s. v. (SIMONETTI M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 90-93.
AMANN É., s. v. *Maximin évêque arien*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10/1 (Paris 1928) 466-472; HANSSENS J. M., *Massimino il Visigoto*, in "La Scuola Cattolica" 102 (1974) 475-514; MATHON G., s. v. *Maximin évêque arien*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 8 (Paris 1979) 1011-1012; MESLIN M., *Les Ariens d'Occident (335-430)*, Paris 1967, 92-250.

Melizio di Licopoli – Meliziani

Cf DPAC II, 2209-2210: s. v. *Melizio di Licopoli (scisma meliziano)* (SIMONETTI M.).

CAMPLANI A., *In margine alla storia dei Meliziani*, in "Augustinianum" 30 (1990) 313-349 (con bibliografia); HAUBEN H., *Le catalogue mélitien réexaminé*, in "Sacris Erudiri" 31 (1989-90) 155-167 [AA. VV., *Opes Atticae*. Miscellanea philologica et historica Raymundo Bogaert et Hermanno Van Looy oblata]; KETTLER F. H., *Der melitianische Streit in Aegypten*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 35 (1936) 155-193; MARTIN A., *Les relations entre Arius et Mélitios dans la tradition alexandrine: une histoire polémique*, in "The Journal of Theological Studies" 40 (1989) 401-413; SCHWARTZ E., *Die Quellen über den melitianischen Streit*, in ID., *Gesammelte Schriften* 3, Berlin 1959, 87-116; WILLIAMS R., *Arius and the Melitian Schism*, in "The Journal of Theological Studies" 37 (1986) 35-52.

Meristi

GERSHENSON D. and QUISPEL G., *Meristae*, in "Vigiliae Christianae" 12 (1958) 23-36.

Messaliani ⟶ EUCHITI

Cf DPAC II, 2238-2239: s. v. (GRIBOMONT J.).

AMANN É., s. v. *Messaliens*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10/1 (Paris 1928) 792-795; BAKER A., *Messalianism: The monastic Heresy*, in "Monastic Studies" 10 (1974) 135-141; BAREILLE G., s. v. *Euchites*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5/1 (Paris 1913) 1454-1465; GRIBOMONT J., *Le Monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, in ALAND K., – CROSS F. L. (edd.), *Studia Patristica* II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955 (= Texte und Untersuchungen 64), Berlin 1957, 400-415; GRIBOMONT J., *Le dossier des origines du messalianisme*, in AA. VV., *Epektasis. Mélanges J. Daniélou*, Paris 1972, 611-625; GUILLAUMONT A., s. v. *Messaliens*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 10 (Paris 1979) 1074-1083 (con bibliografia); GUILLAUMONT A., *Prière continuelle ou prière exclusive. Le cas des Messaliens*, in "Communio. Revue internationale" 10 (Paris 1985) 107-111; LOUTH A., *Messalianism and Pelagianism*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/1. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 127-135; PAPAROZZI M., *La «Grande Lettera» di Macario/Simeone*, in "Rivista di vita spirituale" 35 (1981) 200-221 (particolarmente pp. 203-209, sugli errori dei messaliani); PETERSON E., s. v. *Messaliani*, in *Enciclopedia Cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 841-842; RAHNER H., s. v. *Messalianismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (Freiburg Br. 1962²) 319-320; STEWART C., *New Perspectives in the Messalian Controversy*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIX. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 243-249; STEWART C., *«Working the Earth of the Earth». The Messalian Controversy, in History, Texts, and Language to A. D. 431* (= Oxford Theological Monograph 10), Oxford 1991.

Omei ⟶ ACACIO DI CESAREA ⟶ ARIO – ARIANESIMO

Cf DPAC II, 2467: s. v. (SIMONETTI M.).

BARDY G., *Il trionfo dell'omeismo*, in FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. III/1, Torino 1972³, 210-218, trad. it.; BRENNECKE H. C., *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche* (= Beiträge zur historischen Theologie 73), Tübingen 1988; ID., s. v. *Homéens*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 24 (Paris 1992) 932-960; CAMELOT P.-Th., s. v. *Homéens*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1962) 828-829; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 593 (indice).

Omeousiani ⟶ ARIO – ARIANESIMO ⟶ (MACEDONIANI)

Cf DPAC II, 2472-2474: s. v. (SIMONETTI M.).

CAMELOT P.-Th., s. v. *Homéousiens*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1962) 831-832; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 593 (indice).

Ottato di Thamugadi → DONATISMO - DONATISTI
Cf DPAC II, 2552: s. v. (FREND W. H. C.).
TENSSTRÖM E., *Donatisten und Katholiken*, Goteborg 1964, 74-78 e 84-90; FREND W. H. C., *The Donatist Church. A mouvement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, revised ed. 1985, cap. 15.

Palladio di Ratiaria → ARIO - ARIANESIMO
Cf DPAC II, 2591: s. v. (SIMONETTI M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 89 e 98.
GRYSON P., nella parte introduttiva a *Sçolies ariennes sur le concile d'Aquilée* (= Sources Chrétiennes 267), Paris 1980, 79-97; LIÉBAERT J., s. v. *Palladius de Ratiara*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 10 (Paris 1984) 478-479; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 594 (indice).

Parmeniano → DONATISMO - DONATISTI
Cf CPL 711; DPAC II, 2686-2687: s. v. (FREND W. H. C.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 107-108.
FREND W. H. C., *The Donatist Church. A mouvement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, revised ed. 1985, cap. 13; MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Vol. V, Paris 1920, 221-240; PINCHERLE A., s. v. *Parmeniano*, in *Enciclopedia Cattolica* 9 (Città del Vaticano 1952) 850-851; SAGI-BUNIC T., *Controversia de Baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum*, in "Laurentianum" 3 (1962) 167-209; STUIBER A., s. v. *Parmenianus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963[2]) 109.

Patriciani
Cf DPAC II, 2704: s. v. (DI BERARDINO A.).

Paterniani
LAMBERIGTS M., *A short note on the Paterniani*, in "Revue des Études Augustiniennes" 31 (1985) 270-274.

Pelagio - Pelagiani - Pelagianesimo
Cf CPL 728-766; DPAC II, 2730-2736: s. v. (GROSSI V.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 437-438.
AMANN É., - HEDDE R., s. v. *Pélagianisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12/1 (Paris 1933) 675-715; BARNARD L. W., *Pelagius and Early Syriac Christianity*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 35 (1968) 193-196; BAUS K., *Pelagio e le dispute sulla grazia*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. II, Milano 1977, 178-195, trad. it.; BROWN P., *The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West*, in "The Journal of Theological Studies" 21 (1970) 56-72; BURNS J. P., *Augustine's Role in the Imperial Action Against Pelagius*, in "The Journal of Theological Studies" 30 (1979) 67-83; BOHLIN T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Upssala / Wiesbaden 1957; CAMELOT P.-Th., s. v. *Pélage. Pélagianisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 10 (Paris 1985) 1091-1100; CIPRIANI N., *La morale pelagiana e la retorica*, in "Augustinianum" 31 (1991) 309-327; COLZANI G., *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero* (= Corso di teologia sistematica 9), Bologna 1988, 131-145: *Salvezza cristiana ed etica greca. Lo scontro del pelagianesimo*; DE BRUYN T., *Pelagius's Interpretation of Rom. 5:12-21: Exegesis within the Limits of Polemic*, in "Toronto Journal of Theology" 4 (1988) 30-43; DE PLINVAL G., *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage?*, in "Revue des Études Augustiniennes" 19 (1973) 158-162; DE PLINVAL G., *Le lotte del pelagianesimo*, in FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. IV, Torino 1972[3], 99-159, trad. it.; DE PLINVAL G., *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa reforme*, Lausanne 1943; DE PLINVAL G., *Points de vue récents sur la théologie de Pélage*, in "Recherches de Science Religieuse" 46 (1958) 227-236; DEWART J. Mc W., *The Christology of the Pelagian Controversy*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/3 [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 1221-1244; DUVAL Y.-M., *La date du*

«De Natura» de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce, in "Revue des Études Augustiniennes" 36 (1990) 257-283; DUVAL Y.-M., *Pélage est-il le censeur inconnu de l'«Adversus Jovinianum» à Rome en 393? ou: du «portrait-robot» de l'hérétique chez saint Jérôme*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 75 (1980) 525-557; EVANS R. F., *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, London 1968; FERGUSON J., *Pelagius: A Historical and Theological Study*, New York 1980 (rist. dell'edizione di Cambridge 1956); FRANSEN P. F., *Augustine, Pelagius and the Controversy on the Doctrine of Grace*, in "Louvain Studies" 12 (1987) 172-181; FREDRIKSEN P., *Beyond the body/soul dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians*, in AA. VV., *Recherches Augustiniennes* 23 (Paris 1988) 87-114; GARCIA-ALLEN C. A., *The Liturgical Roots of Christian Spirituality according to Pelagius*, in "Spirituality Today" 33 (1981) 137-149; GRESHAKE G., *Gnade als konkrete Freiheit. Ein Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972; GROSSI V., *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto*, in "Augustinianum" 19 (1979) 103-133; GROSSI V., s. v. *Pelagio*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 6 (Roma 1980) 1327-1330; HARBERT B., *Romans 5,12: Old latin and Vulgate in the Pelagian Controversy*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.); *Studia Patristica* XXII. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 261-264; KELLY J. F., *Pelagius, Pelagianism and the Early Christian Irish*, in "Mediaevalia" 4 (Birghamton NY. 1978) 99-124; LAMBERIGTS M., *Les évêque pélagiens deposés, Nestorius et Éphèse*, in "Augustiniana" 35 (1985) 264-280; LOUTH A., *Messalianism and Pelagianism*, in LIVINGSTONE.E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/1. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 127-135; MARKUS R. A., *The Legacy of Pelagius: Orthodoxy, Heresy and Conciliation*, in WILLIAMS R., (ed.), *The Making of Orthodoxy*. Essays in Honour of Henry Chadwick, Cambridge 1989, 214-234 (sui semi-pelagiani); MARKUS R. A., *Pelagianism. Britain and the Continent*, in "The Journal of Ecclesiastical History" 37 (1986) 191-204; MARROU H.-I., *Les attaches orientales du pélagianisme*, in ID., *Patristique et humanisme. Mélanges* (= Patristica Sorbonensia 9), Paris 1976, 331-344; MESSANA V., *Il lavoro nella prospettiva pelagiana*, in FELICI S. (a cura di), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del II-IV secolo. Convegno di studio e aggiornamento*, Roma 15-17 marzo 1985 (= Biblioteca di Scienze Religiose 75), Roma 1986, 185-203; NICHOLSON M. F., *Celtic Theology: Pelagius*, in MACKEY J. P. (ed.), *An introduction to Celtic Christianity*, Edinburgh 1989, 386-413; NUVOLONE F. G., – SOLIGNAC A., s. v. *Pélage et le Pélagianisme*. I. *Les écrivains*. II. *Le mouvement et sa doctine*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 12 (Paris 1986) 2889-2942 (con bibliografia); PRETE S., *Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia 1961; PIRENNE R., *La morale de Pélage. Essai historique sur le rôle primordiale de la grâce dans l'enseignement de la théologie morale*, Roma 1961; REES B. R., (ed.), *The Letters of Pelagius and his Followers*, Woodbridge 1991; REES B. R., *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge 1988, 1992²; SCAGLIONI C., *«Guai a voi ricchi». Pelagio e gli scritti pelagiani*, in AA. VV., *«Per foramen acus». Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del «giovane ricco»* (= Studia Patristica Mediolanensia 14), Milano 1986, 361-398; SCHLATTER F.W., *The Pelagianism of the «Opus Imperfectum in Matthaeum»*, in "Vigiliae Christianae" 41 (1987) 267-285; SCHWAGER R., *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung: Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise*, in "Zeitschrift für katholische Theologie" 104 (1982) 257-290; TIBILETTI C., *Teologia pelagiana su celibato / matrimonio*, in "Augustinianum" 27 (1987) 487-507; TRAPÈ A., nella parte introduttiva alle *«Opere di sant'Agostino»*, vol. XVII/1: *Natura e Grazia* (= Nuova Biblioteca Agostiniana), Roma 1981, pp. XXXIII-XXXIX: *Cenni storici sulla controversia*; VALERO J. B., *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las «Expositiones»* (= Publicaciones de la Univesidad Pontificia Comillas. Serie I. Estudios 18), Madrid 1980; VALERO J. B., *El estoicismo de Pelagio*, in "Estudios Eclesiásticos" 57 (1982) 39-63; VAN DER LOF L.J., *The Man in the Shadow behind Pelagius*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (= Texte und Untersuchungen 128), Berlin 1984, 247-254; VINEL J. A., *L'argument liturgique opposé par Saint Augustin aux Pélagiens*, in "Questions Liturgiques" 68 (1987) 209-241;

WAYENS A., *Un chrétien nommé Pélage*, Bruxelles 1971; WERMELINGER O., *Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius*, in MAYER C., - CHELIUS K.H. (edd.), *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*. Giessen, vom 12 bis 16 april 1987, Würzburg 1989, 188-217; WERMELINGER O., *Das Pelagiusdossier in der «Tractatoria» des Zosimus*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 26 (1979) 336-368; WERMELINGER O., *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411-432* (= Päpste und Papstum 7), Stuttgart 1975; WICKHAM L., *Pelagianism in the East*, in WILLIAMS R., (ed.), *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 200-213.

Petiliano (donatista) ⟶ DONATISMO - DONATISTI

Cf DPAC II, 2775: s. v. (FREND W. H. C.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 108.

DEL ESTAL J. M., *Testimonio positivo de Petiliano sobre la inexistencia del monacato en Africa antes de s. Agustín*, in "Studia Monastica" 3 (1961) 123-136; LANCEL S., *Actes de la conférence de Carthage en 411*. Tome I: *Introduction génerale* (= Sources chrétiennes 194), Paris 1972, 221-238: *Petilianus de Constantine*; MARTIN V., s. v. *Petilianus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963[2]), 322; PINCHERLE A., s. v. *Petiliano*, in *Enciclopedia Cattolica* 9 (Città del Vaticano 1952) 1285.

Pneumatomachi ⟶ MACEDONIO - MACEDONIANI

Cf DPAC II, 2864: s. v. (SIMONETTI M.).

MEINHOLD P., s. v. *Pneumatomachoi*, in *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumwissenschaft* 21, ed. WISSOVA G. - KROLL W. (Stuttgart 1951) 1066-1101; HAUSCHILD W.-D., *Die Pneumatomachen*, Hamburg 1967; ORTIZ DE URBINA J., *L'hérésie contre l'Esprit Saint*, in ID., *Nicée et Constantinople* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 1), Paris 1963, 152-156.

Potamio (di Lisbona) ⟶ ARIO - ARIANESIMO

Cf CPL 541-545; DPAC II, 2880-2881: s. v. (SIMONETTI M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 75-77.

MONTES MOREIRA A., *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Louvain 1967.

Primiano di Cartagine ⟶ DONATISMO - DONATISTI

Cf DPAC II, 2902-2903: s. v. (FREND W. H. C.).

LANCEL S., *Actes de la conférence de Carthage en 411*. Tome I: *Introduction génerale* (= Sources chrétiennes 194), Paris 1972, 201-202 e 276-277.

Priscilliano - Priscillianisti

Cf CPL 785-796b; DPAC II, 2905-2907: s. v. (SIMONETTI M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 126-131.

AA. VV., *Prisciliano y el Priscilianismo*. Curso organizado por la Universidad Ménendez Pelayo, Pontevedra 7-12 de Setiembre 1981 (= Los Cuadernos del Norte), Oviedo 1982; ARIAS L., *El priscilianisno en san Agustín*, in "Augustinus" 25 (1980) 71-82; BARBERO DE AGUILERA A., *El Priscilianismo. ¿Herejía o movimiento social?*, in "Cuadernos de Historia de España" 38 (1963) 5-41; BARDY G., s. v. *Priscillien*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 13/1 (Paris 1936) 391-400; BAUS K., *Il movimento di Priscilliano*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*. Vol. II, Milano 1977, 144-151, trad. it.; BIANCO G. M., *Tematiche astrali nei trattati di Würzburg*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 55 (1990) 223-234; BLAZQUEZ MARTINEZ J. M., *Prisciliano introductor del ascetismo en Gallaecia*, in AA. VV., *Actas de la primera reunión gallega de estudios clásicos*, Santiago /Pontevedra 2-4 Julio 1979, Santiago de Compostela 1981, 210-236; BIRLEY A. R., *Magnus Maximus and the Persecution of Heresy*, in "Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 66 (1983) 13-43; CAMELOT P.-Th., s. v. *Priscillien - Priscillianisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 11 (Paris 1988) 1039-1042; CHADWICK W., *Priscillian of Avila. The*

Occult and the Charismatic in the Early Church, Oxford 1976; CHADWICK W., *Priscillian of Avila. Occult and charisma in the ancient Church*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (= Texte und Untersuchungen 128), Berlin 1984, 3-12; CHADWICK W., s. v. *Priscillien*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 12 (Paris 1986) 2353-2369 (con bibliografia); DE CLERCQ V. C., *Ossius of Cordova and the Origins of Priscillianism*, in ALAND K., - CROSS F. C., *Studia Patristica* I. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955 (= Texte und Untersuchungen 63), Berlin 1957, 601-606; DE LABRIOLLE P., *I limiti dell'ascetismo cattolico. Il Priscillianismo*, in FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. III/2, Torino 1972³, 577-586 (cf anche, a cura di PALANQUE J.-R., *ivi*, pp. 681-687), trad. it.; ESCRIBANO PAÑO M. V., *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. «Causa Ecclesiae» y «iudicium publicum». Monografías de historia antigua*, Zaragoza 1988; FONTAINE J., *Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problematica del Priscilianismo*, in AA. VV., *Actas de la primera reunión gallega de estudios clásicos*, Santiago / Pontevedra 2-4 Julio 1979, Santiago de Compostela 1981, 185-209; GHIZZONI F., *Sulpicio Severo* (= Università degli Studi di Parma. Istituto di Lingua e Letteratura Latina 8), Roma 1983, 229-236: *Il priscillianismo*; GOOSEN A. B., *Achtergronden van Priscillianus'christelijke Ascese*, Nijmegen 1976; GOOSEN A. B., *Algunas observationes sobre la neumatología de Prisciliano*, in AA. VV., *Actas de la primera reunión gallega de estudios clásicos*, Santiago / Pontevedra 2-4 Julio 1979, Santiago de Compostela 1981, 227-242; GROS M. S., *L'obra eucològica de Priscil.lià, bisbe d'Avila*, in DE CLERCK P., - PALAZZO E., (edd.), *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy*, Paris 1990, 283-293; KELLY J. F., *The gallic resistence to eastern ascetism*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/3. [Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept. 3-8, 1979], Oxford 1982, 506-510; LINAGE CONDE A., *Prisciliano y los origines monásticos hispanos*, in AA. VV., *Prisciliano y el priscilianismo* (= Monografías de los Cuadernos del Norte 1), Oviedo 1982, 88-99; LOPEZ CANEDA R., *Prisciliano: su ideologia y su significado en la historia cultural de la Galicia*, in "Revista de la Universidad de Madrid" 13 (1964) 629-631; LOPEZ CANEDA R., *Prisciliano, su pensamiento y su problema histórico* (= Cuadernos de Estudios Gallegos. Anejo 16), Santiago de Compostela 1966; MANDIANES CASTRO M., *Prisciliani Feminae*, in "Anuario de Estudios Medievales" 20 (1990) 3-7; MONTENEGRO DUQUE A., *Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el siglo IV y las raíces del priscilianismo*, in AA. VV., *Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornez* (= Cuadernos de Historia de España. Suppl. 1), Madrid 1983, 223-240; ORBE A., *Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista «De Trinitate fidei catholicae». (Exégesis de Jo 1,1-4a, ed. Morin p. 179,10 - p. 182,27)*, in "Gregorianum" 49 (1968) 510-562; ORBE A., *Heterodozia [Priscilliani] «Tractatus Genesis»*, in "Hispania Sacra" 33 (1981) 285-311; ORELLA J. L., *La penitencia en Prisciliano (340-385)*, in "Hispania Sacra" 21 (1968) 21-56; PUGLISI G., *Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche (Priscilliano e Ursino, Ambrogio e Damaso)*, in "Syculorum Gymnasium" 43 (1990) 91-137; REIMER H., - CHUAQUI DE REIMER V., *Priszillian und der Priszillianismus in der Akten spanischer Konzilien des 4. bis 6. Jahrhunderts*, in "Klio" 71 (1989) 508-515; ROBLES L., *San Agustín y la cuestión priscilianista sobre el origen del alma. Correspondencia con autores españoles*, in "Augustinus" 25 (1980) 51-69; ROMERO FERNANDEZ-PACHECO J. R., *Prisciliano y el priscilianismo. Radiografia de un debate historiografico (Las fuentes y su problemática, estade de la questión y perspectivas de estudio)*, in "Hispania Sacra" 40 (1988) 27-44; ROUSSELLE A., *Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste*, in "Revue des Études Augustiniennes" 83 (1981) 85-96; SAENZ DE ARGANDOÑA P. M., *Antropología de Prisciliano* (= Collectanea Scientifica Compostellana 2), Santiago de Compostela 1982 (con bibliografia); SAENZ DE ARGANDOÑA P. M., *El Conmonitorio de Orosio y Prisciliano. ¿Una nueva antropología?*, in "Compostellanum" 35 (1990) 329-344 [ripubblicato in ROMERO POSE E. (ed.), *«Pléroma». «Salus Carnis»*. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe, s. j., Santiago de Compostela 1990, 627-642]; SAINZ RODRIGUEZ P., *Estado actual de la cuestión priscilianista*, in "Anua-

rio de Estudios Medievales" 1 (1964) 653-657; VOLLMANN B., s. v. *Priscillianus*, in *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumwissenschaft*, ed. WISSOWA G., – KROLL W., – MITTELHAUS K., Suppl. 14 (Stuttgart 1974) 485-559 (con bibliografia); VOLLMANN B., *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der 15. Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien 1965 (con bibliografia).

Rufino (il Siro) —> PELAGIO – PELAGIANI – PELAGIANESIMO
Cf DPAC II, 3036: s. v. (GRIBOMONT J.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 233-234.
BONNER G., *Rufinus of Syria and African Pelagianism*, in "Augustinian Studies" 1 (1970) 31-47; CAMELOT P.-Th., s. v. *Rufin le Syrien*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 13 (Paris 1991) 207-208; DUNPHY W., *Rufinus the Syrians's «Books»*, in "Augustinianum" 23 (1983) 523-530; NUVOLONE F. G., s. v. *Rufin le Syrien* (→ *Pélage*), in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 12 (Paris 1986) 2890-2891 (con bibliografia); REFOULÉ F., *Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du «Libellus fidei» de Rufin*, in "Revue des Études Augustiniennes" 10 (1963) 41-49; RONDET H., *Rufin le Syrien et le «Liber de fide»*, in "Augustiniana" 22 (1972) 531-539; TESELLE E., *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius. Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy*, in "Augustinian Studies" 3 (1972) 61-95.

Saturnino di Arles —> ARIO – ARIANESIMO
Cf DPAC II, 3107: s. v. (SAXER V.).

Semiariani —> OMEOUSIANI —> MACEDONIANI
Cf DPAC II, 3146-3147: s. v. (SIMONETTI M.).

Sinusiasti (Apollinaristi) —> APOLLINARE DI LAODICEA (APOLLINARISMO)
Cf DPAC II, 3220: s. v. (SIMONETTI M.).

Ticonio —> DONATISMO – DONATISTI
Cf CPL 709-710; DPAC II, 3447-3450: s. v. (ROMERO POSE E.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 109-112.
LANDES P. F., *Tyconius and the end of the world*, in "Revue des Études Augustiniennes" 28 (19829 59-75; PINCHERLE A., *Alla ricerca di Ticonio*, in "Studi storico-religiosi" 2 (1978) 355-365; ROMERO POSE E., *«Civitas» como figura eclesial en Ticonio*, in ID. (ed.), *«Pléroma». «Salus carnis»*. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe, Santiago de Compostela 1990, 643-657 [oppure nella rivista "Compostellanum" 35 (1990) 345-359]; ROMERO POSE E., *«Et coelum ecclesia et terra ecclesia». Exégesis ticoniana del Apocalipsis 4,1*, in "Augustinianum" 19 (1979) 469-486; ID., *Ticonio y el sermon «in natali ss. innocentium»*, in "Augustinianum" 60 (1979) 513-544; ID., *Ticonio y su Comentario al Apocalipsis*, in "Salmaticensis" 32 (1985) 35-48; ID., *Las Siete Iglesias. (Exégesis ticoniana al Apoc 2,1-3,22)*, in "Compostellanum" 29 (1984) 39-96; VAN DER LOF L. J., *Warum wurde Tyconius nicht katholisch?*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 57 (1966) 260-283.

Triteismo
Cf DPAC II, 3521: s. v. (STUDER B.).
PHILLIP W., s. v. *Tritheismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (Tübingen 1962[3]) 1043-1044; SCHMAUS M., s. v. *Tritheismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1966[2]) 365-366.

Tropici —> PNEUMATOMACHI (?)
Cf DPAC II, 3523-3524: s. v. (COCCHINI F.).
LAMINSKI A., *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Glaübigen*, Leipzig 1969, 30ss; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 365-366.

Ulfila ⟶ ARIO - ARIANESIMO
Cf CPL 689; DPAC II, 3527: s. v. (SIMONETTI M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 88-90.
GRYSON P., nella parte introduttiva a *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée* (= Sources Chrétiennes 267), Paris 1980, 143-172: *De l'arianisme latin à l'arianisme germanique: Ulfila et la conversion des Goths au christianisme*; HAENDLER G., s. v. *Wulfila*, in GRESCHAT M. von (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*. II. *Alte Kirche* 2 (Stuttgart 1984) 63-74; LIPPOLD A., s. v. *Ulfila*, in *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumwissenschaft*, ed. WISSOWA G., - KROLL W., - MITTELHAUS K., Reihe II/17 (Stuttgart 1961) 512-531; SCHÄFEDIEK K., *Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 90 (1979) 252-292; SIMONETTI M., *L'arianesimo di Ulfila*, in "Romanobarbarica" 1 (1976) 297-323.

Valente di Mursa e Ursacio di Singidunum ⟶ ARIO - ARIANESIMO
Cf CPL 682-684; DPAC II, 3539-3540: s. v. (SIMONETTI M.).
MESLIN M., *Les Ariens d'Occident (335-430)*, Paris 1967, 71-84; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 597 (indice).

Vigilanzio
Cf DPAC II, 3590-3591: s. v. (CROUZEL H.).
BARDY G., s. v. *Vigilantius*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/2 (Paris 1950) 2992-2994; CROUZEL H., *Saint Jérôme et ses amis toulousains*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 73 (1972) 125-146; MARTIN J., s. v. *Vigilantius*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965²) 787; MASSIE M., *Vigilance de Calagurris face a la polémique hiéronymienne. Les fondaments et la signification du conflit*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 81 (1980) 81-108; PETERSON E., s. v. *Vigilanzio*, in *Enciclopedia Cattolica* 12 (Città del Vaticano 1954) 1414.

Vitale (apollinarista) ⟶ APOLLINARE DI LAODICEA (APOLLINARISMO)
Cf CPG II, 3705; Cf DPAC II, 3604-3605: s. v. (CAVALCANTI E.).

(Mario Maritano)

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AT	Antico Testamento.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
BGBiblEx	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese. Tübingen.
BPat	Biblioteca Patristica. Firenze.
BiblScRel	Biblioteca di Scienze Religiose. Roma.
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout.
CChr.SG	Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout / Leuven.
ClCr	Classici Cristiani. Siena
ClRel	Classici delle Religioni. Sezione IV: La religione cattolica. Torino
CP	Corona Patrum. Torino.
CPat	Collana Patristica. (Ed. Paoline), Alba / Roma.
CPG I	*Clavis Patrum Graecorum*. Vol. I: *Patres Antenicaeni*, cura et studio GEERARD M., Turnhout 1983.
CPG II	*Clavis Patrum Graecorum*. Vol. II: *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, cura et studio GEERARD M., Turnhout 1974.
CPL	*Clavis Patrum Latinorum*, edd. DEKKERS E. et GAAR A., Steenbrugge 1961² (Sacris Erudiri 3).
CPS.G	Corona Patrum Salesiana, series graeca. Torino.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien.
CTP	Collana di Testi Patristici. (Ed. Città Nuova), Roma.
CUF	Collection des Universités de France (Budé). «Les Belles Lettres». Paris.
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Paris.
DPAC	*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di DI BERARDINO A., Casale Monferrato 1983 (Vol. I); 1984 (Vol. II); 1988 (Vol. III).
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Paris.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris.
FaCh	The Fathers of the Church. New York.
FP	Florilegium Patristicum. Bonn.
GCS	Die griechischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig.
Greg	Gregorianum. Roma
INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III)	INSTITUTUM PATRISTICUM «AUGUSTINIANUM», *Patrologia*. Vol. III. *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, a cura di Angelo Di Berardino. Presentazione di Johannes Quasten. Casale Monferrato 1978, ristampa 1983.
JAChr	Jahrbüch für Antike und Christentum. Münster W
LCO.T	Letture cristiane delle Origini – Testi. Alba / Roma / Milano.
LNPF	A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, edd. SCHAFF P. – WACE H., Buffalo / New York., rist. Grand Rapids.

MThSt	Münchener Theologische Studien. München.
NBA	Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino. Roma.
NT	Nuovo Testamento.
OrChrA	Orientalia Christiana Analecta. Roma.
PatSor	Patristica Sorbonensia. Paris.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. MIGNE J.-P., Paris.
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. MIGNE J.-P., Paris.
PLS	*Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum*, ed. HAMMAN A., Paris.
PO	*Patrologia orientalis*. Paris.
PTS	Patristische Texte und Studien. Berlin / New York.
QUASTEN, I	QUASTEN J., *Patrologia*. Vol. I. *Fino al Concilio di Nicea*, tr. it. a cura di Nello BEGHIN, Casale Monferrato, 1980⁴, rist. 1983.
QUASTEN, II	QUASTEN J., *Patrologia*. Vol. II. *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, tr. it. a cura di Nello BEGHIN, Casale Monferrato, 1980⁴, rist. 1983.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart.
RechScR	Recherches de Science Religieuse. Paris
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Firenze.
SC	Sources Chrétiennes. Paris.
SEA	Studia Ephemeridis «Augustinianum». Roma.
StPatrMed	Studia Patristica Mediolanensia. Milano.
StT	Studi e Testi. Roma / Città del Vaticano.
SupVigChr	Supplements to «Vigiliae Christianae». Leiden.
ThH	Théologie historique. Paris.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig / Berlin.
VigChr	Vigiliae Christianae. Amsterdam.
VetChr	Vetera Christianorum. Bari.
VSen (ns)	Verba Seniorum (nuova serie). Roma.

ALTRE ABBREVIAZIONI

c. – cc.	capitolo – capitoli.
cf	confronta.
EAD – ID	Eadem – Idem (Autrice – autore immediatamente prima citata – o).
ed. – edd.	edidit – ediderunt (edito a cura di uno o più autori).
hrsg	herausgegeben (= edito a cura di).
ms. – mss.	manoscritto – manoscritti.
ndr	nota del redattore.
ns	nuova serie.
o. c.	opera citata.
p. / pp.	pagina / pagine.
rist. (anast.)	ristampa (anastatica).
s. v.	sotto la voce (del Padre della Chiesa precedentemente indicato).
trad. (it.)	traduzione (italiana).

Padri latini

ARNOBIO DI SICCA

Vita

Arnobio, detto talora il Vecchio per distinguerlo da un altro Arnobio, il Giovane, monaco africano semipelagiano vissuto a Roma nella prima metà del v secolo, sarebbe rimasto una personalità a noi del tutto ignota se Girolamo non avesse precisato che egli fu maestro di retorica a Sicca Veneria, piccolo centro della Numidia non lontano da Cartagine corrispondente all'odierno villaggio di El Kef in Tunisia, verso la fine del III secolo.[1]

Di formazione pagana, egli sarebbe stato convinto da un sogno a convertirsi al cristianesimo in età ormai avanzata.[2] Da quanto egli stesso scrive, sembra che siano stati il timore della morte eterna e il desiderio d'immortalità a spingerlo verso il cristianesimo.[3] E per rassicurare il vescovo del luogo sulla sua ortodossia, Arnobio avrebbe scritto la sua ampia apologia in sette libri, tramandata sotto il titolo di *Adversus Nationes*.

Girolamo afferma anche che Lattanzio fu suo discepolo; ma questi non cita mai Arnobio fra i suoi modelli, pur ricordando Minucio Felice, Tertulliano e Cipriano.[4] Le ragioni di tale silenzio sono state a lungo dibattute: forse la soluzione più probabile resta quella adottata recentemente anche da H. Le Bonniec: Lattanzio non cita Arnobio semplicemente perché non poté leggerne l'opera, dato che dal 290 egli non fu più in Africa, chiamato a insegnare retorica a Nicomedia e poi in Gallia come precettore di Crispo, figlio di Costantino.

Ma è possibile precisare la data di composizione dell'apologia arnobiana? Da alcune allusioni presenti in essa si evince che l'*Adversus Nationes* fu composto mentre ancora infuriava la persecuzione scate-

1. Cf GIROLAMO, *Chronicon ab ann. Abr.*, 2353; *Vir ill.*, 79-80.
2. Anche secondo Lattanzio, *Opif. Dei*, 18,9, i sogni sono un mezzo di cui Dio si serve talora per illuminare l'uomo.
3. Cf *Adv. Nat.*, 2,78.
4. Cf *Div. Inst.*, V,1,22-23.

nata da Diocleziano nel 303, a cui mise fine l'editto di Galerio promulgato nel 311;[5] altrove si afferma che i Cristiani esistono al mondo da circa trecento anni[6] e che la città di Roma ha circa mille e cinquant'anni.[7] Sono tutti elementi che rimandano agli ultimissimi anni del III secolo e ai primissimi del IV. Impossibile è dunque accettare la data 326/27 proposta dalla notizia della cronaca geronimiana, neppure come data della morte dell'autore, che certo avrebbe avuto il tempo di dare una conclusione meno affrettata alla sua opera. Occorre rassegnarsi dunque a ignorare quando Arnobio sia morto; ma si può pensare che ciò sia avvenuto prima del 311.

L'opera e i principali aspetti polemici e dottrinali

Così come ci è stato tramandato, l'*Adversus Nationes* ha una sua coerenza di fondo, pur minacciata talora da ripetizioni e digressioni inopportune. Il primo libro è il più francamente apologetico. Arnobio si preoccupa di respingere l'obiezione tradizionale che vedeva nel cristianesimo il responsabile di tutte le disgrazie politiche e sociali. Arnobio risponde che tali disgrazie esistevano ben prima del cristianesimo, e comunque la divinità è estranea alla collera vendicatrice. Empi sono piuttosto i pagani, che adorano divinità ridicole e sconce. Poi egli passa a esaltare la persona e i miracoli di Cristo, di cui tuttavia distingue perigliosamente la natura divina da quella umana.

Il secondo libro, che l'autore stesso presenta come una digressione, è il più lungo e originale e anche il più filosofico. Arnobio presenta la fede nel cristianesimo come una scommessa, ma tale è anche l'adesione a un credo filosofico. Esiste del resto una concordanza sostanziale fra la nuova religione e certe dottrine pagane, soprattutto platoniche. Il dissidio riguarda soprattutto l'immortalità dell'anima; ma questa, a suo parere, non è creazione del dio supremo, bensì di un demiurgo inferiore, e non le appartiene naturalmente la perfezione e l'immortalità; essa è invece una sostanza di "qualità media", a cui soltanto la fede cristiana può assicurare l'eterna sopravvivenza al corpo. Altro problema scabroso è la presenza del male: ma nemmeno la filosofia pagana ha saputo risolverlo. L'uomo è un essere debole e ignorante: meglio non pretendere di conoscere tutto e affidarsi in semplicità di cuore agli insegnamenti di Cristo.

Con il terzo libro si apre la parte polemica dell'opera, vero e pro-

5. Cf *Adv. Nat.*, 4,36.
6. Cf *ivi*, 1,13.
7. Cf *ivi*, 2,71.

prio attacco sistematico ai miti e ai culti pagani. Dunque il terzo e il quarto libro attaccano il politeismo antropomorfico, mettendone in ridicolo gli aspetti più contraddittori. Nel quinto libro si passano in rassegna i riti misterici, denunciati come empi e osceni. Nel sesto si condanna il culto dei templi e delle statue, nel settimo e ultimo libro sono presi di mira i sacrifici e i prodigi. Ma gli ultimi capitoli contengono ripetizioni letterali e non sono soddisfacenti come conclusione vera e propria dell'opera, e denunciano chiaramente la mancanza di una revisione definitiva: forse essi rappresentano appunti e schede che la morte impedì ad Arnobio di utilizzare meglio e che furono inseriti ugualmente da un editore postumo.

E ogni lettore di Arnobio sa che la *pars destruens* – così preziosa per la ricchezza di notizie sulla religione antica – prevale di gran lunga sulla *pars construens*, che rivela sconcertanti debolezze dottrinali. Sorprende non tanto l'assenza quasi totale di citazioni scritturistiche (più che comprensibile in un'opera rivolta ai pagani), quanto la sua eterodossia su certi punti fondamentali. Egli, ad esempio, sembra credere all'esistenza di divinità subordinate al Dio cristiano,[8] senza rendersi ben conto dell'insanabile contrasto fra monoteismo e politeismo. Inaccettabile è l'isolamento in cui relega la divinità, sostanzialmente indifferente alle vicende umane.[9]

Ma grave appare soprattutto la dottrina sopra citata sull'anima e sulla creazione dell'uomo.[10] Infine non sono chiari i rapporti di Cristo con Dio Padre, e lo Spirito Santo non viene neppure preso in considerazione: segno che ad Arnobio rimase estraneo l'approfondimento del dogma trinitario.

Con tutto ciò, egli non è soltanto un retore: è un cristiano sinceramente convinto della fede che ha abbracciato in tempo di persecuzione, nel momento del pericolo, non in quello del trionfo. La sua apologia ferve di passione, anche là dove si dimostra imprecisa sulle verità di fede; né tanto meno a un'opera di questo genere si può rimproverare la virulenta parzialità.

Aspetti letterari

Tutti i lettori di Arnobio sono stati colpiti dalla estrema ricchezza del suo lessico. Reminiscenze poetiche, specialmente da Lucrezio, termini tecnici della religione, della filosofia, delle scienze e dei mestieri

8. Cf *ivi*, 1,25-26.
9. Cf *ivi*, 1,17.
10. Senza tuttavia dimenticare che una teoria analoga era stata difesa prima di Arnobio da san Giustino (*Dialogo con Trifone*, 5) e da san Teofilo d'Antiochia (*Ad Autolico*, 2,28) e dunque poteva sembrare non proprio sconcertante al vescovo di Sicca a cui Arnobio avrebbe sottoposto la sua apologia.

concorrono a dare un'impronta estremamente varia al suo stile, che si avvale di tutti i procedimenti retorici per amplificare il pensiero e l'espressione. Scrittore abilissimo e polemista accanito, Arnobio è spesso sovraccarico e barocco, mai sciatto o inefficace. E del resto abbiamo appreso a valutare la retorica tardoantica con occhio più benevolo che in passato, sgombri ormai da pregiudizi classicistici.

Trasmissione del testo

La tradizione dell'*Adversus Nationes* si affida a due soli codici: il *Parisinus Latinus 1661*, risalente alla prima metà del IX secolo, e il *Bruxellensis Latinus 10847*, dell'XI secolo, che tuttavia ha scarsa importanza per la costituzione del testo. Entrambi i codici riportano come ottavo libro di Arnobio l'*Octavius* di Minucio Felice. La prima edizione, interamente fondata sul codice parigino, apparve a Roma nel 1543 a cura di Faustus Sabaeus, conservatore della Biblioteca Vaticana. Se si pensa all'enorme massa di codici che hanno conservato nei secoli il patrimonio letterario cristiano, l'esiguità della tradizione arnobiana denuncia abbastanza chiaramente la scarsa fortuna dell'*Adversus nationes*, che pure ai tempi di Girolamo *vulgo extabat*.[11] Il *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* attesta comunque che già nel VI secolo lo scritto di Arnobio era confinato fra gli apocrifi.

La ragione andrà cercata nell'affievolirsi progressivo dell'interesse apologetico segnato dal trionfo del cristianesimo in età costantiniana, ma anche in quelle incertezze o singolarità dottrinali di cui s'è già detto, che dovettero sembrare sempre più inaccettabili quanto meglio si stava definendo il concetto di ortodossia. L'ampiezza stessa dell'opera non ne avrà favorito la riproduzione frequente, e così ad Arnobio spettò la sorte di cenerentola dell'apologetica latina.

Ma l'influsso di Arnobio sul pensiero europeo moderno meriterebbe di essere studiato in maniera approfondita: basti qui ricordare l'indubbia analogia fra la scommessa fideistica caldeggiata da Arnobio[12] e il famoso "pari" di Pascal.

11. GIROLAMO, *Vir. ill.*, 79.

12. Cf *Adv. Nat.*, 2,4.

CONTRO I GENTILI

Il fine di Arnobio

1. 1. Avendo saputo che alcuni, che nutrono moltissima fiducia nelle loro convinzioni, sono fuori di sé come baccanti e quasi come oracoli vanno dicendo che, da quando nel mondo cominciarono ad esserci i cristiani, la terra è andata in rovina, il genere umano è stato colpito da mali d'ogni genere e le divinità stesse, trascurate le solenni cure con cui erano soliti guardare alle nostre vicende, sono state eliminate dalle regioni terrestri; in conseguenza di tutto ciò ho deciso di contrastare, per quanto potesse l'umiltà del mio stile, questa avversione e di confutare le accuse calunniose. Così costoro non potranno credere, mentre ripetono frasi fatte, di andare dicendo qualcosa di significativo o, se noi ci asterremo da simili discussioni, di avere già vinto la causa in quanto debole per se stessa e non perché tradita dal silenzio dei suoi sostenitori.

L'inesprimibile sublimità divina

1. 31,1. O grandissimo, o supremo creatore delle cose invisibili, tu che sei per te stesso invisibile e che nessuna creatura mai ha compreso, tu sei degno, veramente degno – se pure una bocca mortale ti può chiamare degno – che ogni creatura dotata di vita e di intelligenza non cessi mai di renderti grazie; degno di essere onorato in ginocchio per tutta la vita e supplicato con preghiere costanti. 2. Tu sei infatti la causa prima, il luogo e lo spazio delle cose, il fondamento di tutto ciò che esiste, infinito, ingenerato, immortale, eterno, unico, non delineato da alcuna forma fisica, non determinato da nessun limite, privo di qualità, di quantità, senza posizione movimento e condizione, di cui nulla si può dire ed esprimere con il significato delle parole dei mortali; tu che per comprendere bisogna tacere e che per seguire con una congettura vagante nell'ombra, non bisogna neppure sussurrare. 3. Perdona, sommo re, i tuoi servi che ti perseguitano e – come è proprio della tua bontà - sii indulgente con chi fugge il tuo nome e il culto della tua religione. Non è sorprendente che tu sia ignorato: sarebbe più sorprendente che tu fossi conosciuto.

Dio è superiore alle passioni

1. 18. Se è veramente certo che gli dèi ribollono d'ira e sono scossi da moti e turbamenti di tal genere, essi non sono immortali ed eterni e non si debbono considerare divini. Infatti, come pensano i filosofi,

dove c'è qualche emozione, ci deve essere anche la passione; dove è posta la passione, è logico che segua il turbamento; dove c'è il turbamento, lì ci sono il dolore e l'afflizione; dove ci sono il dolore e l'afflizione, c'è già posto per la decadenza e la corruzione; ma se si è tormentati da esse, è vicina la fine, la morte che pone fine a ogni cosa e a tutti gli esseri sensibili toglie la vita.

La medietà dell'anima

2. 30. (...) Se è vero che le anime non hanno alcuna fine e continuano a vivere eternamente, che pericolo c'è a disprezzare e a trascurare le virtù, che rendono la vita più angusta e spiacevole, e ad abbandonarsi ai piaceri e a diffondere attraverso ogni genere di desideri lo sfrenato ardore di una bramosia immensa? Forse perché l'anima non marcisca nei godimenti e non si corrompa con la mollezza dei vizi? Ma come potrà corrompersi ciò che è immortale, ciò che esiste sempre e non è soggetto a nessuna passione? Forse per non venire squallidamente contaminata dalla vergogna di azioni turpi? Ma come si potrà contaminare ciò che non ha sostanza corporea, o dove potrà la contaminazione trovare un posto dove non esiste spazio in cui il marchio della contaminazione possa imprimersi?

Ma al contrario, se le anime vanno alle porte della morte, come dice la frase di Epicuro, nemmeno in questo caso c'è un motivo valido per dovere cercare la filosofia, anche se fosse vero che essa purga le anime e le purifica da ogni inclinazione al vizio. Infatti, se muoiono tutte quante e con i corpi stessi deperisce e si estingue la sensibilità vitale, è proprio non solo di un grandissimo errore ma anche di una stolta cecità frenare le inclinazioni innate, restringere la propria vitalità, non concedere nulla alla natura, non fare ciò che i desideri impongono e suggeriscono, dato che nessun premio per uno sforzo tanto grande ti attende una volta giunto il giorno della morte che ti scioglierà dal vincolo con il corpo.

31. Dunque soltanto una natura intermedia e duplice dell'anima ha lasciato posto alla filosofia e ha trovato un motivo valido di andarne in cerca, mentre evidentemente l'uno teme un pericolo per essersi abbandonato al male, l'altro concepisce buone speranze se non ha commesso nessun delitto e continua a vivere nel rispetto del dovere e della giustizia. Ecco perché fra gli uomini dotti e particolarmente intelligenti si discute sulla qualità delle anime, e alcuni le considerano mortali e incapaci di contenere una sostanza divina, ma altri ritengono che siano eterne e non possano degenerare in una natura mortale. Ma

ciò accade per la legge della medietà: infatti gli uni dispongono di argomenti con cui dimostrare che le anime sono passive e corruttibili, mentre agli altri non mancano le prove che esse sono divine e immortali.

32. Stando così le cose e attenendoci noi alla teoria del creatore supremo, ossia che le anime non sono state collocate lontano dagli abissi e dalle fauci della morte ma tuttavia possono diventare immortali per un benefico dono divino, purché lo cerchino e si propongano di riconoscerlo – infatti la conoscenza di Lui è, per così dire, un fermento di vita e la colla di ciò che è separabile –, allora infine le anime depongano la crudeltà e la disumanità e facciano proprie più miti intenzioni, per poter essere pronte ad accettare quel dono divino.[1]

Le anime non sono divine

2. 37. Se, come si dice, le anime avessero origine e potenza divine, essendo state create dalla virtù perfettissima, nulla mancherebbe loro per la perfezione, avrebbero avuto tutte la medesima intelligenza e le medesime intenzioni, abiterebbero sempre la corte regale[2] e non avrebbero lasciato le sedi della beatitudine, in cui apprendevano e ricordavano le dottrine più alte, per dirigersi imprudentemente verso questi luoghi terreni, dove vivere, avvolte in corpi opachi, fra il muco e il sangue, fra questi otri di sterco e queste oscenissime giare di orina.[3] – Ma anche queste parti dell'universo dovevano essere abitate, e per questo il dio onnipotente mandò quaggiù le anime come in colonia. – Ma a che servono gli uomini al mondo, o a che scopo sono necessari, così da non dover credere che inutilmente vivano qui e siano inquilini del corpo terrestre? Danno forse qualche contributo a rendere perfetta la compattezza di questo organismo, e se non si fossero aggiunti loro, il complesso del mondo sarebbe imperfetto e difettoso? Dunque se gli uomini non ci fossero, il mondo cesserà le sue funzioni, le stelle non percorreranno le loro orbite, non ci saranno le estati e gli inverni, taceranno i soffi dei venti, e le piogge non cadranno sulla terra dai cumuli pendenti delle nubi per diminuire la siccità? Anzi, è inevitabile che tutto continui ad andare per la sua strada e non si allontani dall'ordine prestabilito anche se nel mondo non si udisse neppure il nome dell'uomo e codesto globo terrestre tacesse nel silenzio di un vuoto deserto.

1. Ossia l'immortalità.
2. Ossia il cielo.
3. L'espressione è lucreziana: cf *De rerum natura*, IV,1021.

La miseria dell'uomo

2. 45. Ma vada lungi la crudeltà di un'idea scellerata, secondo la quale si crede che Dio onnipotente, seminatore e creatore delle cose grandi e invisibili e procreatore, abbia generato le anime tanto incostanti, prive di alcuna consistenza e fermezza, pronte ai vizi, inclini a peccati d'ogni genere; e pur sapendo che erano tali, abbia imposto loro di entrare nei corpi, nel cui carcere rinchiuse passare la vita fra le tempeste e le vicissitudini quotidiane della sorte, e ora fare cose turpi ora patire cose oscene, per perire nei naufragi e nelle distruzioni provocate dagli incendi, per essere oppresse alcune dalla povertà, altre dalla miseria, per sopportare alcune i morsi delle belve, altre per morire del veleno delle cantaridi, altre per camminare zoppe, altre per perdere la vista, altre per stare sedute con le membra fasciate, per essere insomma esposte ad ogni malattia che l'infelice e miserevole condizione mortale soffre lacerata dalla diversità dei castighi; e poi, dimentiche della loro comune origine, del loro unico genitore e capo, per lacerare e rompere i diritti della fratellanza, per sconvolgere le loro città, per devastare ostilmente le terre, per rendere schiavi gli uomini liberi, per oltraggiare le vergini e le spose altrui, per odiarsi a vicenda, per essere invidiose delle gioie e dei successi altrui, e ancora per maledirsi tutte, per afferrarsi e lacerarsi con i morsi di denti crudeli.

46. (...) Queste cose sono indegne di Lui[4] e distruggono la potenza della sua grandezza, e ben lungi dal credere che egli sia autore di codeste cose, incorre nell'accusa di sacrilega empietà chiunque creda che discenda da Lui l'uomo, cosa infelice e misera, che si duole di esistere, che detesta e deplora la sua condizione, che comprende di non essere stato creato se non perché le disgrazie non mancassero di materia in cui diffondersi e ci fossero sempre degli infelici dei cui tormenti si nutrisse non so quale forza nascosta e crudele avversa all'umanità.

La scommessa di Arnobio

2. 4. Poiché dunque la caratteristica delle cose future è quella di non poter essere afferrate e comprese da nessun tentativo di anticipazione, non è più puro il metodo di credere, fra due cose incerte a mezzo fra un esito incerto, a quella che dà qualche speranza anziché a quella che non ne concede nessuna? Nell'un caso infatti non c'è nessun

4. Di Dio.

rischio, se cioè si rivela vano e inconsistente ciò che si ritiene debba accadere; nell'altro c'è il massimo danno, ossia la perdita della salvezza, se, a tempo debito, si scopre che non era una bugia.[5]

La purezza dei cristiani

4. 36. (...) Perché i nostri luoghi di riunione sono stati distrutti? In essi si prega il dio sommo, si domanda la pace e il perdono per tutti: per i magistrati, per gli eserciti, per i re, per gli amici, per i nemici, per coloro che vivono ancora e per quelli che sono stati liberati dai vincoli del corpo; in essi si ascoltano soltanto parole che rendono umani, che rendono miti, rispettosi, pudichi, casti, pronti a distribuire i propri beni e uniti da legami di fraternità con tutti coloro che il sole rischiara.[6]

Bibliografia

Cf CPL 93; DPAC I, 377-379: s. v. (LOI V.); QUASTEN, I, 611-619.

Repertori bibliografici

AMATA B., *Bibliografia arnobiana*, in ID., *Problemi di antropologia arnobiana* (= Bibl ScRel 64), Roma 1985, 145-155; LE BONNIEC H., *Bibliographie selective*, in ID., *Arnobe. Contre les Gentiles*, livre I (= CUF), Paris 1982, 109-119.

Edizioni

PL 5, 718-1288; REIFFERSCHEID A., *Arnobii Adversus Nationes libri VII* (= CSEL 4), Vindobonae 1875, rist. 1968; MARCHESI C., *Arnobii Adversus Nationes libri VII*, Torino 1953²; LE BONNIEC H., *o. c.* (solo libro I).

Traduzioni

In italiano: LAURENTI R., *Arnobio. Contro i gentili*, Torino 1962. In francese: LE BONNIEC H., *o. c.* (solo libro I). In inglese: McCRACKEN G. E., *Arnobius of Sicca. The Case against the Pagans* (= Ancient Christian Writers 7-8), London 1949.

5. Sull'evidente analogia fra questo passo e il "pari" pascaliano e dunque sulla eventualità che Pascal conoscesse Arnobio, cf BRUNET G., *Le pari de Pascal*, Paris 1956, 62.

6. Il testo latino reca a questo punto: *familiaris communicatores rei et cum omnibus quos solidet germanitatis necessitudine copulatos*. Ma *quos solidet* è evidentemente corrotto: perciò seguo l'emendazione proposta da Wensky e Wiman: *quos sol videt*.

Strumenti di lavoro

BERKOWITZ L., *Index Arnobianus*, Hildesheim 1967.

Studi

Per una presentazione sintetica: cf BARDY G., s. v. *Arnobius*, in *RAC* 1 (Stuttgart 1950) 709-711. Monografie complessive: GABARROU F., *Arnobe, son oeuvre*, Paris 1921; RAPISARDA E., *Arnobio*, Catania 1946. Studi sulla tradizione del testo: FESTUGIÈRE A.-J., *Arnobiana*, in "VigChr" 6 (1952) 208-254; LÖFSTEDT E., *Arnobiana*, Lund/Leipzig 1917. Sulle fonti di Arnobio: cf KROLL W., *Die Zeit des Cornelius Labeo*, in "Rheinisches Museum" 71 (1916) 309-357; ID., *Arnobiusstudien*, in "Rheinisches Museum" 72 (1917) 62-112; MARCHESI C., *Il pessimismo di un apologeta cristiano*, in "Pegaso" 2 (1930) 536-550; MAZZA M., *Studi arnobiani. I*, in "Helikon" 3 (1963) 111-169. Sull'antropologia e cristologia: cf da ultimo AMATA B., *Problemi di antropologia arnobiana*, *o. c.*; ID., *La cristologia di Arnobio il Vecchio*, in "Bessarione" 5 (1986) [AA. VV., *La cristologia nei Padri della Chiesa*] pp. 55-94. Sulla fortuna di Arnobio: cf KRAFT P., *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des Älteren Arnobius*, Wien 1970. Per la lingua e lo stile di Arnobio sono indispensabili: GABARROU F., *Le latin d'Arnobe*, Paris 1921; HAGENDAHL H., *La prose métrique d'Arnobe. Contributions à la connaissance de la prose littéraire de l'Empire*, Göteborg 1936.

LATTANZIO

Vita e opere

Lucio Cecilio[1] Firmiano Lattanzio nacque in Africa in data difficilmente precisabile, ma comunque verso il 250 d. C.[2] La sua formazione fu contrassegnata dagli studi retorici, e alla professione di retore egli si dedicò, sembra con scarso successo. Discepolo di Arnobio, è però singolare che egli non lo citi mai nelle sue opere. Come il maestro, si convertì dal paganesimo al cristianesimo e forse era già cristiano quando, nei primissimi anni del IV secolo, fu chiamato a Nicomedia in Bitinia da Diocleziano per insegnarvi la retorica e la lingua latina;[3] ma in quella città di cultura greca i suoi discepoli furono pochissimi, e Lattanzio proprio da questo fatto fu indotto ad abbracciare la carriera di scrittore. Intanto, nel 303, era scoppiata l'ultima grande persecuzione contro i cristiani, e non è improbabile che egli abbandonasse Nicomedia per rifugiarsi in Gallia o in Africa. Ma il successo giunse a Lattanzio in tarda età, allorché, intorno al 317, Costantino lo volle precettore del figlio Crispo. E del primo imperatore cristiano Lattanzio, come il greco Eusebio anche se meno smaccatamente, non esitò a tessere le lodi.

Alla fase della sua vita posteriore alla conversione appartengono tutti o quasi gli scritti che ci sono rimasti: il *De opificio Dei* (303-304), in cui intende dimostrare l'esistenza della provvidenza divina mediante l'osservazione della mirabile struttura dell'organismo umano; il violento libello *De mortibus persecutorum* (314-315), concettualmente giustificato dal *De ira Dei* (314); e soprattutto le *Divinae Institutiones*,[4]

1. Ma alcuni codici molto autorevoli recano *Caelius* anziché *Caecilius*.
2. Come nel caso di Arnobio, così per Lattanzio la nostra fonte è GIROLAMO, *Chronicon ab ann. Abr.*, 2333 e *Vir. ill.*, 80 e 111.
3. Cf LATTANZIO, *Div. Inst.*, V,2.
4. La prima edizione fu forse pubblicata mentre la grande persecuzione era ancora in corso, per rispondere agli attacchi di due polemisti pagani, l'uno dei quali era il neoplatonico Ierocle e l'altro rimane per noi ignoto, sebbene identificato da alcuni studiosi con Porfirio.

redatte tra il 305 e il 313 e pubblicate forse in due edizioni, vera *summa* del pensiero teologico di Lattanzio che ne curò anche una revisione compendiata, la cosiddetta *Epitome* (317). Occorre comunque precisare che tutti questi dati cronologici sono abbastanza approssimativi.[5] Di attribuzione non del tutto sicura e di cronologia imprecisabile sembra il poemetto in distici elegiaci *De ave Phoenice*. Girolamo ascrive a Lattanzio anche un *Symposium*; l'*Hodoeporicum*, poema in versi sul suo viaggio dall'Africa a Nicomedia; un libro di grammatica e dieci libri di lettere: opere tutte legate evidentemente alla sua attività giovanile di retore pagano. La morte colse Lattanzio probabilmente sotto il regno di Costantino, in età molto avanzata, verso il 325.

La teologia di Lattanzio

Il pensiero di Lattanzio non si distingue per la sua profondità speculativa né per una decisa originalità. Anzi egli fu giudicato molto severamente per la sua ignoranza teologica. Ma sarebbe ingiusto dimenticare che il retore di Nicomedia scrisse ancora prima del concilio di Nicea, quando una teologia in lingua latina era praticamente inesistente, dato che Tertulliano apportò certo un forte contributo alla definizione del dogma, ma lo fece in maniera molto dispersiva. Così sarebbe forse più equo ricordare che le *Divinae Institutiones* rimangono pur sempre il primo tentativo di sintesi dogmatica compiuto dopo quello ardimentoso e arrischiato di Origene, che per altro poteva farsi forte della tradizione speculativa greca, pagana e cristiana.

Occorre tenere inoltre conto del pubblico a cui Lattanzio si rivolge: un pubblico ormai indifferente o tiepido nei confronti del mito e del culto pagani, non digiuno di filosofia; a lui Lattanzio vuole presentare la nuova religione come forma suprema di saggezza, in grado di risolvere una volta per tutte il problema del sommo bene su cui l'etica filosofica pagana si era affaticata per secoli giungendo a risultati contraddittori. Per questo a Lattanzio i dettagli dogmatici non interessano; se mai, il suo dogmatismo è d'impronta moralistica.

A differenza di Arnobio, più aggressivo e incondito ma anche più indipendente, egli è ancora molto vicino alla teologia veterotestamentaria laddove sostiene senz'ombra di dubbio – contro tutte le scuole filosofiche del suo tempo e autorevoli esponenti del pensiero cristiano

5. Illuminante, a tal proposito, la tavola sinottica sulla cronologia delle opere di Lattanzio in appendice all'edizione di PERRIN M., *Lactance. L'ouvrage du Dieu créateur* (= SC 213), Paris 1974.

come Clemente di Roma, Aristide, Giustino e Atenagora – la presenza in Dio di una passione, sia pure di una passione "attiva" come la collera, e il suo intervento diretto nella storia per punire implacabilmente i persecutori della vera fede, non esitando a vedere nelle malattie e nelle calamità naturali gli effetti di tale formidabile e provvidenziale ira divina. Soprattutto il *De mortibus persecutorum*, che darà poi vita a un vero e proprio *tópos* storiografico, appare a noi lettori moderni ben difficilmente conciliabile con la carità cristiana; ma non si può dimenticare che la persecuzione era appena finita, ed è comprensibile che Lattanzio non abbia saputo privarsi della gioia di un trionfo duramente conquistato.

Il suo pensiero va valutato quasi esclusivamente sulle *Divinae Institutiones*, che rappresentano veramente il contributo più maturo ed equilibrato dato da Lattanzio alla cultura cristiana. In esse la materia è distribuita con chiarezza in sette libri: *de falsa religione, de origine erroris, de falsa sapientia philosophorum, de vera sapientia et religione, de vero cultu, de vita beata*. Come si vede, i primi tre libri rappresentano la *pars destruens*, gli altri quattro la *pars construens* dell'opera.

Lattanzio, come il suo maestro Arnobio, parte da una radicale sfiducia nella ragione umana, che può raggiungere solo conoscenze molto limitate e in fondo irrilevanti. L'uomo ignora quasi tutto del mondo che lo circonda e anche di se stesso. Di qui la necessità di affidarsi alla fede, rivelata pienamente da Cristo, vero Dio e vero uomo, a cui Lattanzio attribuisce l'alto elogio che Lucrezio aveva cantato a Epicuro.[6] Ciò che distingue la specie umana da tutte le altre è però la sete di verità, che spinse soprattutto i filosofi a tentare di comprendere le realtà naturali e quelle metafisiche. Uno sforzo nobile, che pure ha ottenuto solamente risultati parziali. I diversi frammenti della verità si possono comporre solo alla luce della fede cristiana, vero coronamento della più autentica filosofia, garantita dalla suprema autorità di Dio.

Questi è concepito da Lattanzio come l'essere supremo, trascendente, immutabile, creatore di tutte le cose, giusto e provvido. Gesù è veramente figlio di Dio, perché in lui si sono compiute le profezie; e qui Lattanzio sfrutta, oltre ai passi veterotestamentari tradizionali, molte altre profezie apocrife, veri e propri falsi letterari confezionati in ambiente cristiano e attribuiti disinvoltamente ad autorità religiose pagane quali le Sibille, Ermes Trismegisto e l'Apollo di Mileto. Anche la sua interpretazione della Trinità è poco ortodossa, poiché al Figlio viene riservata quasi esclusivamente una funzione cosmologica, men-

6. Cf *Div. Inst.*, VII,27.

tre lo Spirito Santo è sistematicamente identificato con il Padre o con il Figlio.

Quella di Lattanzio è però una visione tutto sommato ottimistica, non disperata come quella arnobiana, dell'uomo e della sua storia, e si fonda sul razionalismo stoico quale era stato diffuso nella cultura latina specialmente da Cicerone e poi da Seneca. Connessa all'inevitabile dialettica fra la virtù e il vizio è la soluzione data da Lattanzio al problema del male. A suo parere, Dio creò dopo il Figlio un altro essere perfetto, che tuttavia non seppe perseverare nel bene e divenne per questo il principio del male. Questa soluzione dualistica appare sorprendente ed eterodossa, in quanto Dio verrebbe ad essere la causa diretta del male nel mondo e ne costituirebbe il fondamento metafisico;[7] ma Lattanzio afferma che come la struttura fisica del mondo è determinata dall'equilibrio degli opposti e come il vizio è necessario per dare un senso alla virtù, così il contrasto fra bene e male deve avere una dimensione metafisica. Del resto, egli rientra nell'ortodossia proclamando il trionfo finale del bene.

Comunque i problemi di fisica e di logica, *pura oblectamenta*, interessano assai poco a Lattanzio, che si concentra invece sull'etica, nell'intento di indicare all'uomo una regola di vita. Superiore agli altri esseri viventi soltanto per il suo sentimento religioso,[8] egli deve dunque estraniarsi dai beni e dalle lusinghe del mondo per volgersi tutto alla virtù senza troppo curarsi delle manifestazioni esteriori di culto. Ma la tensione dell'uomo alla felicità è garanzia dell'immortalità, di cui la vita presente è solo premessa positiva o negativa. Qui Lattanzio, sulle orme di Arnobio, si discosta da quella che si sarebbe poi affermata univocamente quale tradizione ortodossa, affermando che l'uomo nasce mortale e solo attraverso una vita virtuosa può acquistare l'immortalità, che risulta dunque essere *merces praemiumque virtutis*.[9] Tutti uguali di fronte a Dio, gli uomini sono perciò tutti fratelli fra loro e debbono osservare i vincoli della carità, che Lattanzio preferisce chiamare, ciceronianamente, *humanitas*.[10]

I giusti possono aspettarsi la ricompensa eterna, che giungerà dopo il regno millenario di Cristo sulla terra e la definitiva sconfitta del male, secondo una prospettiva escatologica francamente arcaizzante,

7. I passi dualistici nell'opera di Lattanzio furono ritenuti da molti frutto di interpolazione manichea; ma ora si tende a credere alla loro autenticità: Lattanzio esprime in essi in maniera esplicita ciò che altri numerosi passi delle sue opere lasciano soltanto intravvedere. Tali passi sono i seguenti: *Div. Inst.*, II,8,7; VII,5,27; *Opif. Dei*, 19,8.
8. Cf *Div. Inst.*, III,10.
9. Cf *Div. Inst.*, VII,5. Ma diversa appare la sua posizione in II,12, dove si parla di una pena eterna riservata ai malvagi.
10. Cf *Div. Inst.*, VI,10.

che cade nelle più fantasiose speculazioni millenaristiche, desunte dall'apocalittica giudaico-cristiana. Ai reprobi spetterà invece l'eterna dannazione.[11]

Aspetti letterari

Lattanzio fu considerato a lungo il Cicerone cristiano per la fluidità e la ricchezza della sua prosa. Certamente il modello del massimo oratore latino fu ben presente a lui, che tuttavia ne arricchì considerevolmente il lessico, tenendo spesso conto di Seneca, di Quintiliano e di Tacito, così come del lessico giuridico; e non rifuggendo neppure da veri e propri neologismi. Occorre poi tenere conto dei numerosi "cristianismi", ossia di quei termini che furono introdotti nella lingua in relazione alla dottrina e alla vita cristiana, o per influsso delle prime traduzioni della Bibbia.[12] Tutti elementi che Lattanzio seppe amalgamare con abilità e equilibrio in uno stile personale, che certo si segnala per la sua perspicua eleganza.

Tradizione del testo

L'opera di Lattanzio è giunta fino a noi attraverso numerosi codici, recensiti con cura dal Brandt per la sua edizione, che rimane fondamentale e rispetto alla quale le ricerche più moderne hanno potuto modificare solo alcuni particolari abbastanza secondari. Fra tali codici la preminenza va accordata al *Parisinus 1662* (*P*) del sec. IX, al *Parisinus 1663* (*R*), del sec. IX con una seconda mano del sec. XII, al *Parisinus 1664* (*S*) del sec. XII e al *Gothanus* (*g*) dei secc. XIV-XV.

ANTOLOGIA

Dio non è impassibile (*De ira Dei*, 17,1-5)

1. Dio, dice Epicuro, non si cura di nulla.[1] – Dunque non ha nessun potere, perché chi lo possiede se ne cura necessariamente; oppure, se lo possiede e non lo usa, quale motivo può essere tanto importante

11. Contrariamente alle teorie di Arnobio, che prevedeva il totale annullamento ultraterreno dei colpevoli.

12. Su questo problema cf almeno BRAUN R., *Deus Christianorum*, Paris 1962, oltre al saggio fondamentale di MOHRMANN C., *Étude sur le latin des chrétiens*, 3 voll., Roma 1961-1965.

1. Cf EPICURO, *Sentenze auree*, 1.

per la negligenza da farle trascurare non dirò il genere umano, ma anche il mondo stesso? 2. Dio, Epicuro afferma, è incorruttibile e beato perché gode di una eterna quiete. – Ma a chi dunque è passata l'amministrazione di cose così grandi, se sono trascurate da Dio le cose che vediamo governate da una altissima razionalità? E come può essere in quiete chi è dotato di vita e di sensibilità? Infatti la quiete riguarda il sonno o la morte.[2]

3. Ma nemmeno il sonno comporta quiete. Infatti, mentre siamo addormentati, il corpo riposa certamente, ma l'animo si agita tuttavia irrequieto; si immagina fantasie da guardare per soddisfare con la varietà delle visioni il suo naturale bisogno di movimento e si lascia trascinare da apparenze ingannevoli finché le membra si sazino e traggano vigore dalla quiete. 4. Dunque la quiete eterna riguarda solo i morti. Ma se la morte non tocca Dio, Dio quindi non è mai in quiete. E quale può essere l'attività di Dio se non il governo del mondo? Ma se si prende cura del mondo, Dio si cura dunque della vita umana e osserva gli atti dei singoli e desidera che essi siano saggi e buoni. 5. Questa è la volontà di Dio, questa la legge divina;[3] chi la segue, chi la rispetta è caro a Dio. Inevitabilmente, perciò, Dio si muove a ira contro chi viola o disprezza tale legge eterna e divina.

Il male non è creazione diretta di Dio (*Div. Inst.*, II,8,3-5)

3. Dio, essendo accortissimo nel pensare e attivissimo nell'agire, prima di organizzare la mole del mondo, dato che in lui stesso c'era la fonte del bene pieno e perfetto, come sempre c'è, creò uno spirito simile a Lui, fornito delle virtù di Dio Padre, affinché da lui il bene sgorgasse e si diffondesse lontano come un fiume. (...) 4. Poi creò un secondo spirito, in cui non si conservò il carattere della progenitura divina. E così per la sua propria invidia s'infettò come di un veleno e da buono per sua scelta divenne malvagio, perché da Dio aveva ricevuto il libero arbitrio, e divenne l'opposto di Dio. 5. Da ciò appare chiaro che l'origine di tutti i mali è l'invidia. Egli infatti invidiò il suo predecessore, che per la perseveranza nel bene è caro e fedele a Dio Padre.

2. Abbinamento tradizionale nella cultura greco-latina fin dall'età classica.

3. Anche Agostino fonderà la collera divina su questa legge: cf *Enarr. Ps.*, 2,4.

L'anima viene creata da Dio (*Opif. Dei*, 19,2-4; 17,7)

19. 2. (...) Il corpo può provenire dai corpi, perché da entrambe le parti giunge un contributo. Ma l'anima non può provenire da altre anime, perché nulla può uscire da una cosa tenue e inafferrabile. 3. Dunque la creazione dell'anima spetta a Dio unico e solo. (...) 4. Non i genitori infondono l'anima, bensì l'unico e identico Dio, padre di tutte le cose, al quale solo appartengono l'origine e il modo della nascita degli uomini, perché egli è l'unico a produrla.

17. 7. (...) L'anima non è introdotta nel corpo dopo la nascita, come pensano alcuni filosofi, bensì immediatamente dopo il concepimento, quando la necessità divina ha formato il feto nel seno materno.

L'etica è il nocciolo della filosofia (*Div. Inst.*, III,7)

Passiamo ora all'altra parte della filosofia, che essi[4] chiamano morale, nella quale sta tutta l'essenza della filosofia, se è vero che nella fisica si trova soltanto motivo di svago, ma in questa anche utilità. E poiché nel disporre la propria esistenza e nel regolare la moralità si sbaglia con più gravi conseguenze, occorre usare maggiore diligenza per sapere come dobbiamo vivere. Nella fisica si può essere indulgenti, perché se i filosofi dicono qualcosa di vero non recano nessun vantaggio, e se delirano non recano alcun danno; nell'etica, invece, non c'è posto per nessun dissidio e per nessun errore. Occorre che tutti la pensino allo stesso modo e la filosofia stessa, quasi a una sola voce, deve impartire il suo insegnamento, perché in caso di errore tutta l'esistenza rimarrebbe sconvolta.

Il male è palestra per la virtù (*Div. Inst.*, V,7,4-10)

4. Basterà ora dire molto brevemente che la virtù non si può riconoscere se non dal contrasto con i vizi, e che non può essere perfetta se non è messa alla prova da questi. 5. Dio infatti ha voluto che ci fosse tale differenza fra i beni e i mali affinché possiamo distinguere il bene dal male e anche il male dal bene: la natura dell'uno non si può comprendere senza l'altro. Dio dunque non eliminò il male affinché potesse risultare chiara l'essenza della virtù. 6. Come potrebbe infatti la pazienza conservare la sua efficacia e il suo nome, se non

4. Ossia i filosofi pagani.

ci fosse nulla da dover sopportare? Come potrebbe la fede devota al proprio Dio meritare elogio, se non ci fosse nessuno a volerla distogliere? Dio volle che gli ingiusti fossero più forti per poter indurre al male, più numerosi affinché la virtù fosse preziosa per la sua rarità. (...)

8. Quanto ciò sia vero è chiarito dalle categorie stesse della ragione. Se infatti la virtù consiste nell'opporsi coraggiosamente ai mali e ai vizi, è palese che senza i mali e senza i vizi non c'è virtù. E per renderla assolutamente perfetta, Dio conservò anche il suo contrario affinché essa potesse combatterlo: 9. essa trova infatti la sua stabilità dopo essere stata sconvolta dalle disgrazie, e quanto più spesso viene assalita, tanto più fermamente si consolida. 10. Questo evidentemente è il motivo per cui, sebbene agli uomini sia stata inviata la giustizia, tuttavia non si può dire che questa sia l'età dell'oro. Dio infatti non ha eliminato il male per conservare una diversità che contiene essa sola il mistero di una religione divina.[5]

Il trionfo storico del Cristianesimo (*De mort. persec.*, 1,1-7)

1. Il Signore ha ascoltato le tue preghiere, carissimo Donato,[6] quelle che tu hai offerto al suo cospetto ad ogni ora, e le suppliche dei nostri fratelli, che con la loro gloriosa confessione hanno guadagnato una corona eterna per i meriti della fede. 2. Ecco che, eliminati tutti gli avversari, ritornata nel mondo la tranquillità, la chiesa che poco tempo addietro era stata sconfitta, ora risorge e con maggiore gloria si ricostruisce il tempio di Dio, che era stato distrutto dagli empi, grazie alla misericordia del Signore. 3. Dio infatti suscitò imperatori che hanno annullato gli ordini malefici e sanguinosi dei tiranni e si sono presi cura del genere umano, cosicché ormai, come dissipata la nube di un tempo luttuoso, una pace gioconda e serena allieta le menti di tutti.

4. Ora dopo i violenti turbini di una nera tempesta l'aria è calma e rifulge la luce tanto desiderata; ora Dio, placato dalle preghiere dei suoi servi, ha rialzato con il suo soccorso celeste coloro che erano pro-

5. Ossia la religione cristiana è resa indispensabile proprio dalla presenza del male, dalla lotta incessante fra il vizio e la virtù.
6. Su Donato, destinatario del libello, sappiamo soltanto ciò che Lattanzio stesso ha narrato: egli fu torturato e imprigionato durante la grande persecuzione, ma non rinnegò mai la fede e finalmente venne liberato grazie all'editto di Galerio promulgato nel 311. Anche il *De ira Dei* è dedicato a un Donato; ma l'identificazione fra i due resta dubbia, tenendo anche conto che quel nome era assai comune nell'Africa romana.

strati e afflitti, ora ha asciugato le lacrime di chi piangeva estinguendo la cospirazione degli empi. 5. Quelli che avevano insultato Dio sono a terra; quelli che avevano distrutto il suo sacro tempio sono caduti con rovina maggiore; quelli che avevano massacrato i giusti, persero le loro anime colpevoli per i colpi celesti e con le meritate sofferenze. 6. Tardi ciò è accaduto, certo; ma in modo pesante e adeguato. 7. Infatti Dio aveva differito il loro castigo per mostrare contro di loro grandi e mirabili esempi che insegnassero ai posteri che esiste un solo Dio e che egli, come giudice, commina agli empi e ai persecutori supplizi evidentemente meritati.

Bibliografia

Cf CPL 85-92; DPAC II, 1095-1098: s. v. (LOI V.); QUASTEN, I, 619-634.

Edizioni

1) Edizioni complessive: PL 6-7; CSEL 19 (1890), 27 (1897), a cura di BRANDT S.,-LAUBMANN G.

2) Edizioni di singole opere: *L'ouvrage du Dieu créateur*, ed. PERRIN M.(= SC 213-214), 2 voll., Paris 1974; *Les divines institutions. Livre V*, ed. MONAT P. (= SC 204-205), 2 voll., Paris 1973; *Livre IV*, ed. MONAT P. (= SC 377), Paris 1992; *De la mort des persécuteurs*, ed. MOREAU J. (= SC 39), Paris 1954; *La colère de Dieu*, ed. INGREMEAU C. (= SC 289), Paris 1982. *De mortibus persecutorum*, ed. CREED J.L., Oxford 1984 [con traduzione inglese e commento]. *De ave phoenice*, ed. PATRICK M. C., Philadelphia 1933.

Traduzioni

In italiano: MAZZONI G., *Firmiano Lattanzio. Le divine Istituzioni*, 2 voll., Siena 1936-1937. In inglese: MC DONALD S., *The Divine Institutes. Book I-VII*, Washington 1964; CREED J. L., *o. c.* In francese: le opere succitate nella collana SC.

Studi

Su Lattanzio resta fondamentale PICHON R., *Lactance*, Paris 1901; ma cf anche MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Tome III, Paris 1905, 287-359; AMANN E., s. v. *Lactance*, in *DThC* 8 (Paris 1925) 2425-2444; LAMIRANDE É., s. v. *Lactance*, in *DSp* 9 (Paris 1976) 48-59 [con bibliografia].

Per aspetti particolari e messe a punto recenti cf FONTAINE J., - PERRIN M. (edd.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*. Actes du colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly 21-23 sept. 1976 (= ThH 48), Paris 1978; HECK E., *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, Heidelberg 1972; LOI V., *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno*, Zürich 1970 [con bibliografia]; LOI V., *I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio*, in "Salesianum" 27 (1965) 65-133; MONAT P., *Lactance et la Bible*, 2 voll., Paris 1982; PERRIN M., *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance (250-325)* (= ThH 59), Paris 1981; SPANNEUT M., *Tertullien et les moralistes de l'Afrique chrétienne*, Paris 1969, 125-179.

SANT'ILARIO DI POITIERS

1. Vita[1]

1.1. La conversione

Ilario nacque a Poitiers tra il 310 e il 320. Ricevette il battesimo in età adulta. Sposato, ebbe almeno una figlia di nome Abra.

Il prologo della sua grande opera sulla Trinità presenta uno scenario della sua conversione. Il racconto è chiaramente stereotipo e deve molto alle regole d'un genere letterario.[2] Ilario aspirava a conoscere il Dio vivente. Aveva cercato invano presso i filosofi. È nelle Scritture che egli trovò il Verbo incarnato, il solo che poteva dargli una risposta al suo bisogno di certezza d'immortalità. Arrivò così, dopo un certo cammino, alla gioia del battesimo. La sua fede si fortificò con la meditazione dei testi di s. Paolo sulla risurrezione di Cristo. Si può pensare che questo testo ci dia – fors'anche solo in modo schematico – le grandi tappe di una storia personale. Ilario nacque molto probabilmente in una famiglia pagana. Conobbe, almeno attraverso le dossografie in uso nel suo tempo, le risposte contraddittorie della sapienza antica: lo delusero. Invece i suoi primi contatti con la Scrittura, in particolare con le lettere di S. Paolo, gli sembrarono luminosi. Per tutto il resto della sua vita ne porterà l'impronta.

1. Cf DOIGNON J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e s.*, Paris 1971; KANNENGIESSER C., s. v. *Hilaire de Poitiers*, in *DSp* 7 (Paris 1969) 466-499; MESLIN M., - MARROU H. I., *Hilaire et la crise arienne*, in AA. VV., *Hilaire et son temps*. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968, Paris 1969, 19-42.

2. COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950; ID., *Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin*, in "Revue de Philologie" 31 (1957) 23-51. Cf anche DOIGNON J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, *o. c.*, 73-158, e CANÉVET M., *Le schéma de conversion dans le Prologue du «De Trinitate» d'Hilaire de Poitiers et le livre VII des Confessions d'Augustin: problématique d'un temps*, in "Augustinianum" 27 (1987) 165-174.

1.2. Un vescovo della Gallia

Diventa vescovo, all'età di circa 40 anni. Sarebbe egli il successore di Massenzio, fratello del vescovo di Treviri, Massimino, che aveva accolto e difeso Atanasio? In base a questa ipotesi, si comprenderebbe perché Ilario, contrariamente a tanti altri, abbia preso posizione così presto e in modo così deciso nella controversia ariana: avrebbe ricevuto la sua formazione teologica in un ambiente che era stato sotto il diretto influsso di Atanasio. Però, sarebbe difficilmente spiegabile come abbia potuto dichiarare, qualche anno più tardi, di non sapere nulla del "*consostanziale*" niceno.[3] Il commento sul vangelo di Matteo, da lui redatto a quest'epoca, riflette in realtà i tratti essenziali della tradizione delle Chiese d'Occidente: è questa prima di tutto che gli servì da punto di riferimento.

La maggioranza dei vescovi della Gallia si rivelò dapprima molto più esitante di lui. Tra la posizione estrema di Ario e coloro che ammettevano la perfetta identità di natura del Padre e del Figlio, era possibile trovare una gamma molto varia di sfumature. Il conflitto scoppiò nell'autunno del 355.[4] Ilario sottopose ai suoi colleghi vescovi una specie di manifesto contro i principali leaders della politica filo-ariana di Costanzo: Valente, Ursacio, e il loro alleato Saturnino, vescovo di Arles. Per opporsi a questo movimento, Saturnino convocò un sinodo a Béziers. Noi ignoriamo sia il nome dei partecipanti, sia quali Chiese essi rappresentassero. Forse Ilario insistette, perché si discutessero le questioni di fondo, mentre la maggioranza, più o meno allineata già precedentemente con la politica imperiale, rifiutò di discutere di teologia, e volle limitarsi a condannare Atanasio. Solo il vescovo di Tolosa lo sostenne fino in fondo. Senza arrivare ad una deposizione formale, il sinodo ottenne che egli fosse allontanato. Prima del settembre 356 dovette lasciare la Gallia per l'esilio.

1.3. L'esilio

Egli ebbe una grande libertà di movimento entro i confini delle province dell'Asia. Ne approfittò per stabilire nuovi contatti. In quel tempo mise in cantiere il *De fide contra arianos*, che da Cassiodoro in poi sarà meglio conosciuto col titolo *De Trinitate*. Scrisse anche alcune lettere ai vescovi della Gallia, ma non ottenne risposta: fatto

3. Cf *De Syn.*, 91 (= PL 10,545): *Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens, fidem nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi.*

4. Su questo argomento cf soprattutto MESLIN M., *Hilaire et la crise arienne*, in AA. VV., *Hilaire et son temps, o. c.*, 19-42.

che lo indusse a credere che essi si fossero schierati dalla parte di Saturnino. Alla fine del 357 o agli inizi del 358, egli venne a sapere, al contrario, che essi si erano staccati dal vescovo di Arles e desideravano ricevere un dossier sulle formule di fede che circolavano in Oriente. Sarà questa l'origine del *De Synodis*. La scelta dei testi e la loro presentazione lasciano trasparire molto bene la sua intenzione irenica: egli avrebbe voluto unire i più moderati.

Ilario fu convocato al concilio di Seleucia nel settembre del 359. Accompagnò anche i legati inviati a Costantinopoli presso l'imperatore. Ivi venne a sapere che gli occidentali avevano appena sottoscritto la formula ariana del concilio di Rimini. Risentì la cosa come il fallimento definitivo dei suoi sforzi di conciliazione. Si rivolse allora direttamente all'imperatore per perorare la sua causa: avrebbe voluto essere messo a confronto con Saturnino, che si trovava a Costantinopoli. Ma la sua richiesta fu semplicemente ignorata.

1.4. *Ritorno in Gallia*

Siccome i suoi sforzi erano stati inutili, forse approfittò di un'occasione per fuggire e rientrare in Gallia. Importanti avvenimenti erano da poco accaduti. Una parte dell'esercito si era ribellata e aveva acclamato Giuliano con il titolo di Augusto. Queste vicende rendevano possibile un capovolgimento nella politica ecclesiastica. Si riunì un concilio a Lutezia. Noi non siamo sicuri che Ilario vi abbia partecipato, ma i documenti a noi pervenuti portano l'impronta della sua teologia. Ilario parteciperà in seguito al conflitto contro Aussenzio a Milano, ma senza molto successo: Aussenzio occuperà la sede di Milano fino alla sua morte, sette anni dopo quella di Ilario.

In realtà in tutta la questione ariana, eccetto che in Gallia, ogni volta che Ilario volle intervenire nel corso degli avvenimenti, come a Béziers, a Costantinopoli e a Milano, la sua azione si risolse in un fallimento. «La grandezza d'Ilario – osserva molto giustamente Michel Meslin – non consiste nell'essere riuscito a svolgere un ruolo maggiore, ma nell'essere stato un uomo coinvolto, suo malgrado, nei sottili intrighi delle controversie trinitarie e che non rifiutò di assumere, per fedeltà alla Chiesa, un compito a cui nulla apparentemente lo destinava. Nulla, se non Dio, al cui posto, alla fin dei conti, nessuno può parlare.»[5]

Ilario dedicò gli ultimi anni della sua vita agli affari della propria diocesi e agli studi sulla Scrittura. Redasse allora il suo grande *Commento ai Salmi* e il suo *Trattato sui misteri*. Compose anche qualche inno. Morì nel 367.

5. *Ibid.*, p. 42.

2. Opere

2.1. OPERE STORICHE

Liber ad Constantium. Il *Liber I ad Constantium* è formato da due testi: una lettera inviata dai vescovi occidentali del Concilio di Sardica (343), con la quale si esortava Costanzo a sospendere i provvedimenti persecutori contro i difensori di Nicea, e un racconto di Ilario sulle irregolarità del Concilio di Milano (356). Il *Liber II* fu scritto nel 359 a Costantinopoli. Ilario chiede all'imperatore di consentire un dibattito tra lui e l'ariano Saturnino; gli chiede inoltre di non approvare la formula di fede di Rimini.

Liber contra Constantium. Violenta requisitoria contro l'imperatore che rifiuta di ascoltare Ilario.

Contra Auxentium. Un resoconto del tentativo infruttuoso di Ilario contro il vescovo ariano di Milano (364). Egli denunzia Aussenzio, che si è schierato con i nemici di Nicea.

Fragmenta historica. Raccoglie i documenti relativi alla controversia ariana.

2.2. OPERE DOGMATICHE

De Trinitate. L'opera comprende 12 libri. Ilario ne intraprese la stesura agli inizi del suo soggiorno in Oriente. I libri I e III hanno dapprima formato un tutto indipendente. Al libro I, i capitoli 20-36 sono stati aggiunti a cose fatte. Questi tre libri sono stati ricongiunti a continuazione dell'opera tra la redazione del libro VI e quella del libro IX. La redazione dei libri dal IV al XII deve essere collocata tra il 357 e il 360. «Se non ci si lascia disorientare dai sommari posticci di I, 20-36, non si avrebbe mai l'impressione di essere alla presenza di un piano di tutta l'opera concepito *a priori* e sistematicamente sviluppato fino alle sue ultime parti. Al contrario, quest'opera testimonia più progetti di Ilario, adattati l'uno all'altro».[6]

De Synodis. Scritto all'inizio del 359 al momento della preparazione dei concili di Rimini e di Seleucia.

2.3. OPERE ESEGETICHE

Il commento sul vangelo di Matteo. Primo commento continuo su un libro della Scrittura composto da un latino in Occidente, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze. Illustra bene la teologia tra-

6. KANNENGIESSER C., s. v. *Hilaire de Poitiers*, in *DSp* 7, *o. c.*, 480.

dizionale dei latini, specialmente nella linea di Tertulliano, Novaziano e Cipriano.

Tractatus super psalmos. Un'opera della maturità di Ilario, fortemente ispirata ad Origene, benché sia difficile precisarlo nei dettagli.

Tractatus mysteriorum. Un "manuale" di esegesi tipologica, che riguarda i primi capitoli della Genesi, la storia dei patriarchi e di due profeti (Osea e Giosuè).

2.4. INNI

Ilario è il primo autore occidentale di cui sia attestata una attività innografica, che gli servì come strumento di acculturazione dottrinale dei suoi fedeli. Del *Liber Hymnorum* ci sono giunti tre inni (incompleti): *Ante saecula, Fefellit saecula, Adae carnis*.

ANTOLOGIA[1]

Il Figlio *«immagine del Dio invisibile»* (*Col* 1,15)

M. Simonetti ha studiato mirabilmente l'esegesi di *Col* 1,15 proposta da S. Ilario.[2] Sarà sufficiente richiamarne le grandi linee.

Il tema compariva, fin dall'epoca precedente l'esilio del vescovo di Poitiers, nei *Fragmenta historica*.[3] Essendo l'immagine del Dio invisibile, il Figlio non può essere primogenito di tutte le creature solo nel senso di precederle tutte. La formula ha un significato strumentale: tutto è stato fatto in lui e per mezzo di lui. Ilario sovente ha ripreso il tema nel *De Trinitate*. Egli associa volentieri *Cristo immagine di Dio* e *Cristo forma di Dio* per sottolineare che il Figlio è proprio la rivelazione del Padre.[4] Egli segue parimenti una tradizione ereditata da Origene: il Figlio non può essere veramente l'immagine del Padre se non alla condizione di essere come lui, al di là di tutto ciò che la creatura può cogliere.[5] L'uguaglianza del Padre e del Figlio è così nettamente sottolineata, collocando l'immagine sul piano del Verbo eterno e non del Verbo incarnato come aveva fatto la tradizione asiatica.[6] Nel libro III

1. Per la trad. it. del *De Trinitate* abbiamo tenuto conto anche di quella fatta da TEZZO G., *Ilario. La Trinità* (= ClRel), Torino 1971.
2. SIMONETTI M., *L'esegesi ilariana di Col 1,15a*, in "VetChr" 2 (1965) 165-182.
3. *Fragm. hist.*, B II, 11,2-3.
4. Cf *Trin.*, 2,8; 3,23; 7,37; 10,6; 12,24. *Tr. Ps.*, 68,25. Cf SIMONETTI M., *o. c.*, 167.
5. *Trin.*, 2,11; 3,18; 8,48; 11,5.
6. CANTALAMESSA R., *Cristo, Immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su «Colossesi» 1,15*, in "RSLR" 16 (1980) 181-212 e 345-380.

Ilario prosegue oltre, collegando questo tema con *Gen* 1,26. La frase: *Facciamo l'uomo a nostra immagine* supporrebbe che il Padre e il Figlio sono l'immagine l'uno dell'altro. Non è detto tuttavia *ad imagines nostras*. È alla loro *unità* che mira il testo. Conviene dunque parlare di immagine comune e di unità di natura. Ma Ilario, in seguito, abbandonerà questa interpretazione.

Si sforza piuttosto di precisare il tema per evitare gli equivoci che la polemica aveva messo in evidenza. Non ci si può limitare a considerare la somiglianza del Padre e del Figlio come se si trattasse di un rapporto tutto esteriore. Si devono anche distinguere due categorie di immagini: l'immagine vivente e l'immagine materiale. L'immagine *vivente* esprime la realtà *vivente* a cui essa si riferisce. Questo è il caso della generazione. Se il Padre è Dio, il Figlio non può non esserlo ugualmente. Ecco perché egli poteva dire: *Chi ha visto me ha visto anche il Padre* (*Gv* 14,9).

Non possiamo evitare di domandarci allora come il Figlio, immagine invisibile del Padre, può allo stesso tempo farlo conoscere a noi. La risposta ci è data dal Vangelo di Giovanni: *Se non compio le opere del Padre mio* – dice Gesù – *non credetemi* (*Gv* 10,37). È *quello che fa* che traduce *quello che egli è*, e per ciò stesso esprime, come in una sua perfetta immagine, Colui che l'ha inviato.

(*Trin.*, 8,48-50)

48. *Chi ha visto me ha visto anche il Padre.*[7] Ma forseché Paolo, il dottore dei Gentili, ignorò o passò sotto silenzio la forza dell'affermazione del Signore quando disse: *Lui, che è l'immagine del Dio invisibile?*[8] Io chiedo: egli è l'immagine visibile del Dio invisibile? e Dio infinito può essere presentato alla vista sotto l'immagine di una forma finita? Infatti, un'immagine deve necessariamente riprodurre la forma di colui di cui è immagine.[9] Ora, coloro che sostengono che il Figlio possiede una natura di genere diverso [da quella del Padre], precisino in qual modo vogliono che il Figlio sia immagine del Dio invisibile. Sarebbe un'immagine corporea e visibile che gira da un luogo ad un altro nel suo muovere e nel suo incedere?[10] Tuttavia ricordino che, stando ai Vangeli e ai profeti, Cristo è spirito, ed ugualmente Dio è spirito. Se essi circoscriveranno questo spirito, Cristo, nei limiti di una forma e di un corpo, questa immagine materiale non sarà quella del Dio invisibile, né un contorno sarà figura dell'infinito.

49. Ma il Signore non ha lasciato incerte le parole: *Chi ha visto me ha visto anche il Padre*,[11] e l'Apostolo non ha taciuto qual natura

7. *Gv* 14,9.
8. *Col* 1,15.
9. Ilario pone nettamente la questione: se il Cristo è immagine del Dio invisibile come può esserne l'immagine? Che cosa potrebbe essere una immagine di ciò che non può essere visto?
10. Vedi sopra la distinzione dei tipi di immagini.
11. *Gv* 14,9.

avesse colui che *è l'immagine di Dio invisibile.*[12] Il Signore aveva detto: *Se non facessi le opere del Padre mio, non credetemi,*[13] insegnando con queste parole a vedere presente in sé il Padre, poiché del Padre egli faceva le opere. Comprendere la potenza della sua natura ci avrebbe permesso di percepire quale era questa natura che agiva con tale sovranità. (...) È dunque per l'eccellenza di queste opere che egli è l'immagine di Dio. Infatti, certamente il creatore delle cose invisibili non ha necessità alcuna, inerente alla sua natura, di essere l'immagine visibile di Dio invisibile. Egli è detto l'immagine di Dio invisibile, per evitare che possa essere considerato come l'immagine della forma [corporea] piuttosto che della natura [divina]. Si riconosce in lui la natura divina, constatando la potenza della sua natura, non in conseguenza di qualche qualità visibile.

50. Egli, perciò, è il primogenito di tutte le creature, poiché in lui tutte le cose sono state create. E per evitare che qualcuno osasse attribuire ad un altro e non a lui tutto ciò che è stato creato in lui, l'Apostolo precisa: *Tutte le cose sono state create mediante lui e in lui: egli è prima di tutti e tutte le cose sussistono per lui.*[14] (...) E queste cose, in realtà, riguardano gli elementi primi del creato. Del resto, per quanto concerne l'economia relativa all'assunzione del nostro corpo, dice: *È lui il capo del corpo, cioè della Chiesa, il principio, il primogenito dei morti, onde avere il primato in tutto. Poiché piacque a Dio di far abitare in lui tutta la pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose.*[15] (...) Conseguentemente, come le cose spirituali, che sono state create nel primogenito gli devono l'esistenza eterna, così ancora tutte le cose umane devono a lui il fatto che nel primogenito dei morti rinascono all'eternità.[16] (...)

12. *Col* 1,15.
13. *Gv* 10,37. È il testo chiave e la soluzione dell'enigma.
14. *Col* 1,17.
15. *Col* 1,18-20.
16. Nel *Tr. Ps.*, 2,28, Ilario spiegava il rapporto *primogenito di tutte le creature* e *primogenito tra i morti*. Nel progetto di Dio il Figlio deve resuscitare per comunicare agli eletti la sua condizione gloriosa. Ora è precisamente in vista di questa "economia" che è stata voluta ancor prima dei secoli la piena notificazione del suo primato su tutte le creature. In questo contesto, le tre formule di *Col* 1,15-18 – *imago, primogenitus omnis creaturae, primogenitus ex mortuis* – riassumono in qualche modo tutto il mistero. Bisogna distinguere con s. Paolo come due generazioni: la nascita eterna del primogenito di tutte le creature e la nascita temporale del primogenito tra i morti, nascendo nella sua umanità a ciò che egli non era ancora, divenendo su un nuovo piano ciò che egli non aveva mai cessato di essere. Questa seconda nascita (quella di Pasqua) riguarda anticipatamente tutti quelli che sono chiamati a formare un solo corpo con Cristo per la loro conformazione alla sua condizione gloriosa (cf *Fil* 3,21).

Il mistero del Verbo incarnato

Ilario distingue tre tappe del mistero del Figlio. Egli era eternamente Dio presso il Padre: *Deus tantum*. Essendo venuto a prendere la nostra condizione di servo, egli è stato *Deus et homo*. Nella sua risurrezione, la gloria divina lo ha investito pienamente anche nella sua umanità: egli passa alla condizione di *deus totus*.

Per capirlo bene, bisogna segnalare il senso dato da s. Ilario alle formule *forma Dei* e *forma servi*.[17] Egli si ispira a *Fil* 2,6-7, ove s. Paolo le oppone per sottolineare da una parte la condizione divina del Cristo, e dall'altra la condizione "kenotica" dovuta al fatto di essere divenuto uomo. Essere *in forma Dei* è possedere la condizione caratteristica della natura divina; essere *in forma servi* è trovarsi nella condizione caratteristica dell'uomo, significata particolarmente dall'indigenza e dalla corruttibilità. Allorquando la *forma di Dio* è tutta risplendente di Gloria,[18] la forma *di servo* ne è completamente privata: esse si escludono dunque a vicenda. Ma dire del Cristo che si è spogliato della *forma Dei*, non significa che egli abbia per questo cessato di essere di natura divina. Questo vuol dire che egli ha assunto un'altra "condizione". Ilario riutilizza infatti uno schema molto comune derivato dalla "koinè" filosofica del suo tempo. Le cose sono costituite da un sostrato che individua un principio attivo: grazie a questo, la materia è determinata da qualità che costituiscono l'essere concreto. In tal modo un cambiamento di qualità (ciò che fa sì che l'essere sia tale e non tal altro) può cambiare il modo di essere (la sua condizione caratteristica) senza cambiare l'essere stesso. Tutti i giorni si vedono cose cambiare "d'aspetto" senza cambiare di "natura" Nel caso dell'uomo il substrato è costituito dalla *caro* (*carne*). Questa, seguendo la sua forma terrestre, è soggetta ad ogni sorta di "infermità". Ma l'onnipotenza di Dio può investirla del suo Spirito, darle una condizione nuova, e "tras-formarla"

Questo mistero si è compiuto dapprima nel Cristo stesso. Ilario lo dimostra sulla base della sua esegesi di *Gv* 17,1-5. Al versetto 1 il Padre e il Figlio sono presentati sul piano della divinità, ove essi sono pienamente uguali, mentre il versetto 5 si riferisce al Figlio nella sua umanità pregando il Padre di investire la sua stessa carne della pienezza che possedeva prima dei secoli.[19] L'unità perfetta del Padre e del Figlio prima dell'incarnazione si tradurrà finalmente anche nella glorificazione della carne del Figlio. Da ciò il senso del trittico *deus tantum – deus et homo – deus totus*. Da ciò anche il senso che s. Ilario dà alla formula paolina di *1 Cor* 15,28: *Dio tutto in tutti*: rientrando nel suo stato di gloria il Cristo *è divenuto Dio totalmente e sotto tutti gli aspetti*.[20]

17. GALTIER P., *La «forma Dei» et la «forma servi» selon saint Hilaire de Poitiers*, in "RechScR" 48 (1960) 101-118.
18. Sulla nozione di *Gloria*, così fondamentale in tutta l'opera di Ilario, cf soprattutto FIERRO A., *Sobre la Gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa»*, Roma 1964.
19. *Trin.*, 3,16. Parimenti la bella formula di *Tr. Ps.*, 53,14: *ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum*. Cf *Tr. Ps.*, 2,27 e 33.
20. *Trin.*, 11,42.

(*Trin.*, 9,6.38.54)

6. Siccome una cosa è che egli sia stato Dio prima di essere uomo, un'altra che sia stato uomo e Dio, un'altra ancora che, dopo essere stato uomo e Dio, sia diventato perfetto uomo e perfetto Dio, tu non confonderai il mistero relativo all'«economia» divina per quanto riguarda i tempi e le modalità. Infatti, in funzione delle sue modalità e delle sue nature, un linguaggio diverso conviene al Cristo: altro è quello che si riferisce a lui prima della sua nascita, altro quello che conviene a lui prima della sua morte, un altro ancora quello che è il suo, ora che Egli è eterno.

38. Questo era il punto supremo della «dispensazione»: che il Figlio nella sua totalità, cioè nella sua umanità e nella sua divinità, per concessione della volontà del Padre fosse elevato all'unità di natura del Padre, e che colui il quale conservava la potenza della natura [divina][21] restasse anche nel modo di essere proprio di questa natura. Il vantaggio così acquisito dall'uomo era quello di essere Dio. Ma l'uomo assunto non poteva in alcun modo dimorare nell'unità di Dio, se, unendosi a Dio, non giungeva anche all'unità di natura con Lui. Poiché il Verbo che è Dio possedeva la natura divina, anche il Verbo fatto carne, a sua volta, era nella natura di Dio. E così, se la carne era unita alla gloria del Verbo, Gesù Cristo uomo poteva abitare nella gloria di Dio Padre e il Verbo fatto carne ritornare all'unità con la natura del Padre anche secondo la natura umana, poiché la carne assunta aveva ottenuto la gloria del Verbo. L'unità che il Figlio aveva presso il Padre doveva dunque essere a lui restituita presso di lui, affinché il Figlio, che aveva la natura del Padre, tornasse ad essere glorificato in lui. La nuova natura assunta con l'incarnazione aveva messo un ostacolo[22] all'unità, e l'unità, come era stata prima perfetta, ora avrebbe potuto non più esistere, se la carne assunta [dal Figlio] non fosse già stata glorificata presso il Padre.[23]

54. Il Padre dunque è più grande del Figlio: ed evidentemente è più grande chi dà tutto ciò che è egli stesso, chi dà ad un altro di essere

21. Il Cristo, nella sua *forma terrestre* conserva la sua potenza divina come dimostrano i suoi miracoli. Cf FIERRO A., *Sobre la Gloria en San Hilario*, *o. c.*, 173, nota 62.

22. *Offensionem*, dice il testo latino. L'incarnazione costituisce in un senso, un *ostacolo* all'unità del Cristo con il Padre – sul piano delle «forme caratteristiche». Questa unità sarà pienamente ristabilita al momento della risurrezione, con la glorificazione dell'umanità stessa di Cristo.

23. Il Figlio non domanda la gloria (come in *Gv* 17,5) come se la dovesse possedere per proprio conto. Domanda di entrare glorificato *presso il Padre* nella sua unità. Questa unità ha conosciuto come una specie di parentesi durante il tempo della sua *forma di servo*. Essa gli è restituita in pienezza con la glorificazione della sua umanità. Vedi in particolare l'esegesi di Ilario su *Gv* 13,31-32: FIERRO A., *Sobre la Gloria en San Hilario*, *o. c.*, 141-160.

l'immagine della propria natura ingenerata con il mistero della nascita,[24] chi lo genera da sé nella sua forma e inoltre dalla forma di schiavo lo restituisce alla forma di Dio, chi fa in modo che Cristo, il quale è nato Dio secondo lo Spirito nella gloria del Padre, ma ora è Gesù Cristo morto nella carne, possa essere un'altra volta Dio nella gloria del Padre.[25]

L'antropologia

Per Ilario l'uomo è un'anima che ha ricevuto un corpo - un'«anima incarnata»: su questo punto resta fedele a Origene. A prima vista, questa antropologia sembrerà molto dualista. In realtà, come ha ben dimostrato M. J. Rondeau, il *Commento su Matteo* afferma chiaramente che è la totalità dell'uomo ad essere salvata o perduta.[26] Il tema è approfondito nel *Tractatus in Psalmos*. La sorte comune dell'anima e del corpo, in effetti, che senza il Cristo, hanno avuto una caduta, è ora capovolto. L'opera del Salvatore consiste nel compiere in noi ultimamente una spiritualizzazione dello stesso uomo esteriore.

Il nostro corpo è stato plasmato a partire dalla polvere: porta il marchio dell'indigenza dalle sue origini. Da ciò gli attributi della nostra "forma terrestre", cioè la condizione caratteristica risultante dal nostro "essere-nel-mondo" La nostra povertà radicale si traduce in sofferenza, tristezza, debolezza della nostra volontà, ma soprattutto nella corruttibilità. Noi siamo, come dice s. Paolo in un corpo di morte (cf *Rom* 7,24). Ma noi saremo un giorno trasformati, perché ciò che si è dapprima verificato nel Cristo per mezzo della sua risurrezione, deve essere esteso a tutti gli eletti: *Il Verbo si è fatto carne, perché, per mezzo del Verbo fatto carne, la carne stessa si elevasse fino al Verbo di Dio.*[27] Allora verrà la fine e il Figlio rimetterà il Regno a suo Padre nella forma ultima che prenderà la *subjectio*.[28] Noi rivestiremo il corpo del Cristo risplendente di gloria: egli ci comunicherà la sua *forma gloriae*. Nel libro XI del *De Trinitate*, Ilario pone questo tema in stretto rapporto con *Fil* 3,21. Non ci sarà solamente, al termine della *dispensatio salutis*, il ricupero di ciò che era uscito dalle mani di Dio il giorno della creazione, ma compimento trascendente dell'uomo nel Cristo.

Noi troviamo nel testo sotto-riportato, che conchiude il libro XI del *De Trinitate*, una formulazione particolarmente vigorosa di questo mistero. M. J. Rondeau ha notato con perspicacia che il *secondo l'immagine* di *Gen* 1,26, scompariva qui a tre riprese. Divenendo conforme alla gloria del corpo

24. La nascita eterna.

25. Ilario oppone *secondo lo spirito – secondo la carne*, ma anche nascita eterna del Verbo e nascita (temporale) del Verbo incarnato alla gloria, dopo la passione.

26. RONDEAU M. J., *Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* VI (= TU 81), Berlin 1962, 197-210.

27. ... *ut per Deum Verbum carnem factum, caro proficeret in Deum Verbum* (*Trin.*, 1,11).

28. Cf PELLAND G., *La «subjectio» du Christ chez saint Hilaire*, in "Greg" 64 (1983) 423-452.

di Cristo, l'uomo perfezionerà il suo essere *immagine di Dio* e vi rimarrà eternamente. Questo stato finale oltrepassa di molto lo stato originale. In effetti non abbiamo davanti a noi una *renovatio in pristina* (come se dovessimo rientrare nell'Eden), ma una *renovatio in melius*. La nostra condizione originale non era altro che una promessa.

(*Trin.*, 11,49)

Il fatto che *Dio sarà tutto in tutti*[29] implica l'innalzamento[30] della natura che egli ha assunto. (...) Perciò si tratta soltanto del dispiegamento del disegno di salvezza,[31] non di un cambiamento di natura: egli [il Cristo] continua ad esistere in Colui nel quale egli era. Ma poiché vi è un momento intermedio, quando ha cominciato ad esistere, cioè è nato come uomo, egli acquisisce la totalità della natura, che prima non era Dio,[32] poiché appare *Dio tutto in tutte le cose*,[33] una volta realizzato il mistero dell'«economia». Nostro è dunque in questo caso ogni guadagno, nostro ogni vantaggio, noi che dobbiamo divenire conformi alla gloria del corpo di Dio. Del resto, Dio unigenito, sebbene sia anche nato come uomo, è niente altro se non Dio, che è tutto in tutti. Questa «sottomissione» del corpo, mediante la quale tutto ciò che è carnale in lui è assorbito nella natura spirituale, farà sì che colui il quale, oltre ad essere Dio, è anche uomo, sia *Dio tutto in tutte le cose*.[34] Ma quella sua umanità che procede verso questo fine è anche nostra. Noi, del resto, progrediremo fino ad una gloria conforme a quella dell'umanità di Cristo. Rinnovati nella conoscenza di Dio, saremo nuovamente modellati ad immagine del creatore, secondo le parole dell'Apostolo: *Vi siete spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova nella conoscenza di Dio, ad immagine di Colui che lo ha creato*.[35] Così l'uomo arriva alla perfezione, divenendo immagine di Dio. Infatti, reso conforme alla gloria del corpo di Dio, è elevato all'immagine del Creatore secondo il modello fissato per il primo uomo. Dopo aver lasciato alle spalle il peccato e l'uomo vecchio, e, diventato un uomo nuovo nella conoscenza di Dio, raggiunge la perfezione propria della sua condizione, perché conosce il suo Dio e per effetto di questa conoscenza diventa la perfetta immagine[36] di lui. In virtù della pietà l'uomo è condotto verso l'eternità, in virtù dell'eternità vivrà per sempre come immagine del suo creatore.

29. Cf *1 Cor* 15,28.
30. *Profectus*. Vedere l'analisi di FIERRO A., *Sobre la Gloria en San Hilario, o. c.*, 205-208.
31. *Dispensatio*. Vedere LADARIA L. F., «*Dispensatio» en S. Hilario de Poitiers*, in "Greg" 66 (1985) 429-455.
32. Diviene *deus totus*.
33. *1 Cor* 15,28.
34. *ivi*.
35. *Col* 3,9-10.
36. Non è all'inizio, nel giorno della creazione, ma alla fine, che l'immagine acquista il suo pieno significato.

L'escatologia

Poiché Dio non si limita solo a "dire cose" quando si manifesta, neanche la Rivelazione si esaurisce in un "apparire". Per quanto potesse essere nascosta, la *virtus dominica* traspariva già effettivamente durante la vita pubblica di Gesù e persino nella sua passione. Essa brilla anche nelle teofanie dell'Antica Legge. Poiché queste si rapportano tutte al Verbo incarnato, in anticipo esse ne costituiscono in qualche modo un'immagine splendente, come lo dimostra in particolare l'episodio di Mosè che ridiscende dal Sinai (cf *Es* 34,29-30; *2 Cor* 3,7-18).

(*Tr. Ps.* 118, **heth** 7-8)

7. (...) Il profeta sa che la gloria di Dio è invisibile agli occhi della carne. Egli si ricorda che non soltanto questa luce dello sguardo umano si affievolisce davanti allo splendore degli angeli, ma che gli occhi del corpo umano non hanno sopportato la gloria stessa del volto di Mosè.[37] 8. (...) Quale volontà presteremo noi a questo uomo capace di ricevere lo Spirito celeste? Con quale ardente desiderio sospira di vedere Dio colui che misura questa stessa invisibile maestà con lo splendore degli angeli e con la gloria di Mosè quaggiù, e che sa anche che le persone degne del cospetto di Dio riceveranno a loro volta la gloria della visione della sua gloria!

L'uomo, che da sé non è in grado di vedere la gloria di Dio, può essere reso capace di questa visione per mezzo dello Spirito. Ma questa supera le possibilità della nostra conoscenza. Infatti come gli angeli, per il fatto che dimorano sempre alla presenza di Dio, riflettono il suo splendore, così la visione della gloria divina trasformerà il conoscente stesso, investendolo anche della gloria (*gloriam ex conspectu gloriae*).[38]

(*Tr. Ps. 118*, **phé** 12)

(...) Come effettivamente certi metalli e certe pietre riflettono la loro luminosità sugli oggetti più vicini, ai quali, proporzionatamente alla vicinanza del loro fulgore, essi comunicano un fulgore che equivale al proprio, e come anche Mosè ricevette lo splendore dalla contemplazione della gloria di Dio al punto che il popolo non poté contemplare la grandezza della sua gloria,[39] così il profeta, che confessa di essere servo di Dio, chiede di essere illuminato e di essere reso conforme alla gloria di Dio, come dice l'Apostolo,[40] e *di imparare le regole*

37. Cf *Es* 34,29-30.
38. Su questi testi cf DOIGNON J., *Le libellé singulier de II Corinthiens 3.18 chez Hilaire de Poitiers: essai d'explication*, in "New Testament Studies" 26 (1983) 118-126; PELLAND G., *Gloriam ex conspectu gloriae*, in "Greg" 72 (1991) 757-763.
39. Cf *Es* 34,29-30.
40. Cf *Fil* 3,21.

della giustizia di Dio,[41] per non vederlo né parzialmente né attraverso l'ombra della Legge, ma faccia a faccia[42] e con una contemplazione spirituale.

La gloria comporta effettivamente due aspetti complementari, come lo suggeriscono due passi della prima lettera ai Corinzi: *luce incorruttibile* (*1 Cor* 13,12) e *incorruttibilità splendente* (*1 Cor* 15,42-44).[43] La gloria del Verbo incarnato prepara la nostra da questi due punti di vista: essa ci renderà capaci di contemplare lo splendore di Dio, ma opererà ugualmente in noi il passaggio (il *profectus*) dalla *forma servi* alla *forma Dei*. Ilario insiste sul secondo versante del mistero – riferendosi spesso a *Fil* 2,6-11 e soprattutto a 3,21. Noi non ci limiteremo *a vedere* la gloria, come se essa dovesse restare "davanti a noi": ci sarà comunicata.

Ilario non innova, ma sottolinea bene, come aveva già fatto la tradizione asiatica, che questo mistero si compie dapprima nella carne del Verbo incarnato, per "tras-formare" la carne degli eletti. In questo contesto, la *dispensatio* corrisponde al dispiegamento – nel tempo – del progetto eterno del *Padre della Gloria* (*Pater Gloriae* = *Pater Filii*);[44] inversamente la Rivelazione è l'epifania del mistero che è alla sorgente della *dispensatio*, «la visibilità dell'invisibile» nello splendore folgorante del suo svelamento per mezzo delle opere di Cristo. È d'altronde il motivo per cui la piena epifania del Figlio si verificherà solo quando egli sarà *Dio tutto in tutti*, cioè quando tutto ciò che esiste di carnale avrà terminato di essere assunto nella gloria, non più soltanto nel Cristo stesso, ma, per mezzo di lui e in lui, nel grande corpo glorificato che sarà divenuta tutta quanta la sua Chiesa. La *dispensatio* del mistero di Dio nella carne invece di essere una dimostrazione contraria alla piena uguaglianza del Padre e del Figlio, ne è la manifestazione, come il "sacramento dell'*homooúsios*" Tutte le aporie dell'arianesimo sono annientate di fronte a questo dato essenziale; tutti gli argomenti dell'apologetica trovano qui la loro sorgente e il loro fondamento e non possono che ridirlo con altri termini in diverse maniere.

BIBLIOGRAFIA

Cf CPL 427-472; DPAC II, 1748-1753: s. v. (SIMONETTI M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 33-58.

41. Cf *Sal* 119 (118),135.
42. Cf *1 Cor* 13,12; *Ebr* 10,1.
43. Cf FIERRO A., *Sobre la gloria, o. c.*, 179-180 e 322-327.
44. Cf *Ef* 1,17. *Ille Deus illius Domini nostri Jesu Christi, ille pater illius claritatis... ut Christi ubi claritas est, ibi Deus pater eius sit...* (*Trin.* 11,17). *Unus ex uno... virtutis virtus, sapientiae sapientia, gloria gloriae...* (*Trin.* 2,8).

Edizioni

Edizioni complessive: PL 9-10; cf anche PLS 1, 241-286.
Edizioni di singole opere:

1. Opere esegetiche: *In Matthaeum*: DOIGNON J., in SC 254 e 258, Paris 1978-1979; COUSTANT P. e MAFFEI S., in PL 9,917-1078; DOIGNON J., *Les Capitula de l'In Matthaeum d'Hilaire de Poitiers. Edition critique et commentaire*, in DUMMER J. (hrsg.), *Texte und Textkritik*, Berlin 1987, 81-96.
In Psalmos: ZINGERLE A., in CSEL 22, Wien 1891; WILMART A., *Le dernier Tractatus de s. Hilaire sur les Psaumes*, in "Revue Bénédictine" 43 (1931) 277-283; COUSTANT P., in PL 9, 221-908; *In Ps 118*, MILHAU M., in SC 344 et 347, Paris 1988. *Tractatus mysteriorum*: BRISSON J. P., in SC 19 bis, Paris 1965; FEDER A., in CSEL 65,3-38 (Wien 1916); HAMMAN A., in PLS 1, 247-270, Paris 1958.

2. Opere dogmatiche: *De Trinitate*: SMULDERS P., in CChr.SL 62-62A, Turnhout 1979-1980; COUSTANT P., in PL 10, 9-472.
De Synodis: COUSTANT P., in PL 10, 471-548.

3. Opere storiche: *Collectanea antiariana parisina seu Excerpta de opere historico deperdito*: FEDER A., in CSEL 65,41-187, Wien 1916; COUSTANT P., in PL 10, 627-724; PLS 1, 281-285, Paris 1958. *Liber (II) ad Constantium imperatorem*: FEDER A., in CSEL 65,195-205, Wien 1916; COUSTANT P., in PL 10, 553-572. *Liber contra Constantium*: ROCHER A., in SC 334, Paris 1987; COUSTANT P., in PL 10, 577-606. *Contra Auxentium*: COUSTANT P., in PL 10, 605-618.

4. Inni: FEDER A., in CSEL 65,208-216, Wien 1916.

Traduzioni

In Matthaeum: trad. francese di DOIGNON J., in SC 254 et 258.

In Psalmos: trad. inglese di SANDAY W., in LNPF, 2nd ser. 9, rist. 1973, p. 236-248 (*Ps* 1. 54. 130); *In Ps 118*, trad. francese di MILHAU M., in SC 344 e 347.

Tract. myst.: trad. francese di BRISSON J. P., in SC 19bis.

De Trinitate: trad. italiana di TEZZO G., (Torino 1971); trad. spagnola di LADARIA L. F., (Madrid 1986); trad. inglese di SANDAY W., in LNPF 2nd ser., 9 (1898; rist. 1973), 40-233; McKENNA S., (New York 1954); trad. tedesca di ANTWEILER A., (München 1933-1934); trad. francese di MARTIN A. e BRESARD L., (Paris 1981).

De Synodis: trad. inglese di SANDAY W., in LNPF 2nd ser., 9 (1898, rist. 1973) 4-29.

Inni: trad. inglese di MYERS N. (Philadelphia 1928).

Studi

AA. VV., *Hilaire et son temps*. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, Paris 1969; BORCHARDT C. F. A., *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, Den Haag 1966; BURNS P. C., *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981; COUSTANT P., *Praefatio generalis*, in PL 9,11-126; DOIGNON J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe s.*, Paris 1971; DOIGNON J., s. v. *Hilarius von Poitiers*, in HERZOG R. (hrsg.), *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, München 1991, 447-480; DOIGNON J., *«Adsumo» et «adsumptio» comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers*, in "Archivum Latinitatis Medii Aevi" 23 (1956) 123-135; DURST M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Bonn 1987; FAVRE R., *La communication des idiomes dans les oeuvres de saint Hilaire de Poitiers*, in «Greg" 18 (1937) 318-336; FAVRE R., *Credo in Filium Dei mortuum et sepultum*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 33 (1937) 687-724; FEDER A. L., *Studien zu Hilarius von Poitiers*, Wien 1910-1912; FIERRO A., *Sobre la Gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa»*, Roma 1964; FIGURA M., *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg 1984; GALTIER P., *S. Hilaire de Poitiers, le premier docteur de*

l'Église latine, Paris 1960; GALTIER P., *Saint Hilaire, trait d'union entre l'Orient et l'Occident*, in "Greg" 40 (1959) 609-623; GALTIER P., *La «forma Dei» et la «forma servi» selon saint Hilaire de Poitiers*, in "RechScR" 48 (1960) 101-118; GOFFINET E., *L'utilisation d'Origène dans le commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965; KANNENGIESSER C., s. v. *Hilaire de Poitiers*, in *DSp* 7 (Paris 1969) 466-499; KANNENGIESSER C., *L'héritage d'Hilaire de Poitiers. I. Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales*, in "RechScR" 56 (1968) 435-356; LADARIA L. F., *Dios Padre en Hilario de Poitiers*, in "Estudios Trinitarios" 24 (1990) 443-479; LADARIA L. F., *«Dispensatio» en S. Hilario de Poitiers*, in "Greg" 66 (1985) 429-455; LADARIA L. F., *El Espiritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977; LADARIA L. F., *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989; PELLAND G., *La «subjectio» du Christ chez saint Hilaire*, in "Greg" 64 (1983) 423-452; PELLAND G., *Le thème biblique du Règne chez saint Hilaire de Poitiers*, in "Greg" 60 (1979) 639-674; PELLAND G., *Une exégèse de Gn 2,21-24 chez saint Hilaire*, in "Science et Esprit" 35 (1983) 85-112; RONDEAU M. J., *Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* VI (= TU 81), Berlin 1962, 197-210; SIMONETTI M., *Note sulla struttura e la cronologia del «De Trinitate» di Ilario di Poitiers*, in "Studi Urbinati" 29 (1965) 274-300; SIMONETTI M., *L'esegesi ilariana di Col 1,15a*, in "VetChr" 2 (1965) 165-182; SIMONETTI M., *Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers*, in "VetChr" 1 (1964) 35-64; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel* IV *secolo*, Roma 1975; SMULDERS P., *La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers*, Roma 1944; WILD P., *The Divinization of Man according to Saint Hilary*, Mundelein (Ill.) 1950.

SANT'OTTATO DI MILEVI

Vita

Ottato fu vescovo di Milevi in Numidia (oggi Mila, in Algeria). Della sua vita conosciamo ben poco. Gli unici riferimenti alla sua biografia si possono ricavare da Agostino (*Contra Epistulam Parmeniani*), il quale scrive intorno al 400, e da Girolamo (*De viris illustribus*), qualche anno prima (392-393). Entrambi parlano di Ottato come di una persona ormai scomparsa.[1] Si potrebbe porre, approssimativamente, la sua nascita intorno al 320 e la sua morte intorno al 390.

Lo scisma donatista

L'arianesimo aveva messo in crisi la Chiesa: dapprima il versante greco e, dopo, con la protezione del potere civile anche quello latino. La Chiesa latina in Africa era messa a dura prova dal donatismo, scisma a base ereticale.[2] Dopo la persecuzione di Diocleziano (303-305) si era formato in Africa lo scisma di Donato.[3] Qualche anno prima, a seguito della persecuzione di Decio (249-2251), era già sorto a Cartagine come a Roma lo scisma di Novaziano. Il problema sul tappeto era lo stesso e cioè la condotta tenuta dai cristiani in quegli anni di dure prove.

Coloro che non avevano tenuto fede ai loro impegni e si erano compromessi erano diventati apostati (*lapsi*) e coloro che avevano consegnato alle autorità di polizia i libri sacri (sacre scritture, libri liturgici) e gli oggetti per il culto erano bollati con l'appellativo di *tradito-*

1. Secondo Girolamo, Ottato avrebbe scritto la sua opera *Valentiniano et Valente principibus* (*Vir. ill.*, 110), vale a dire in un periodo di tempo compreso tra il 364 e il 367.

2. Cf FREND W. H. C., *The Donatist Church*, Oxford 1971², revised ed. 1985.

3. Cf MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, vol. V, Paris 1920, 242-247.

res (*tradere* = consegnare).[4] In Africa il contegno del clero e di molti cristiani soggiacque a gesti di notevole debolezza, sicché, al termine della persecuzione, avvenuta nei primi mesi del 305, sorsero e si estesero gravi controversie che presto degenerarono in lotte feroci al punto da dare origine a quello scisma che perdurò fino all'invasione vandalica e musulmana.[5]

Nella primavera del 305 il 5 marzo, una dozzina di vescovi della Numidia si radunarono a Cirta, l'odierna Costantina, per ordinare vescovo il diacono Silvano. Prima di procedere, Secondo di Tigisi (oggi Ain el Bordi, in Algeria) propose che venisse esaminata la condotta tenuta dagli astanti durante la persecuzione. Vennero a galla pecche molto gravi, e lo stesso Secondo (decano dei vescovi) dovette sospendere l'esame per impedire che fossero date in pasto all'opinione pubblica anche le sue malefatte. Questa atmosfera, complessa e surriscaldata, spiega il rapido ed ampio divampare del donatismo in una terra profondamente scossa dalla persecuzione.

Donato

Una particolare corrente di sospetti e di odiosità, che aveva il suo epicentro in un vescovo della Numidia, Donato di *Casae Nigrae*, si venne formando contro il primate di Cartagine Mensurio: si diceva che si era inteso col potere civile, aveva consegnato i libri sacri ed aveva trascurato i confessori chiusi in prigione.

Alla morte di Mensurio (311), il clero di Cartagine scelse, come successore, il di lui diacono Ceciliano, che fu consacrato da Felice di Aptungi. Attorno a due preti, delusi per la loro mancata elezione, e ad una ricca matrona, Lucilla, maldisposta verso il diacono Ceciliano per certi rimproveri ricevuti e perché aveva anch'essa un suo candidato da proporre, il lettore Maiorino, si adunarono i malcontenti. Nel vescovo di Casae Nigrae essi trovarono un capo, che già da tempo condivideva i loro sentimenti e che possedeva una grande abilità. Le proteste del gruppo dei malcontenti furono portate in terreno adatto, dinanzi al decano della Numidia, Secondo di Tigisi, il quale s'affrettò a recarsi a Cartagine con 70 vescovi della Numidia (312). Fu annullata l'elezione di Ceciliano, perché consacrato da un vescovo traditore e fu eletto Maiorino, il favorito di Lucilla, la quale assicurò un ampio finanziamento al partito, che prese nome da Donato: *pars Donati*.

Donato era un uomo di dottrina e di governo e molto ambizioso. Succedette a Maiorino tre anni dopo (315). Il suo partito si sviluppò rapidamente

4. Il decreto fu emanato il 24 febbraio del 303 (cf EUSEBIO, *H. E.*, 8,6,9).

5. Cf BRISSON J. P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion arabe*, Paris 1958, 240-250.

in tutta l'Africa. L'imperatore Costantino, vittorioso, aveva preso a favorire i cattolici ed aveva inviato elargizioni a Ceciliano. I donatisti s'appellarono all'imperatore (aprile 313), chiedendo che una commissione di vescovi giudicasse la loro causa. Costantino fissò tre vescovi della Gallia (secondo i desideri dei donatisti) e prepose loro il papa Milziade. Questi, con molto tatto, trasformò la commissione arbitrale nel *sinodo romano* dell'ottobre 313, che si pronunciò in favore di Ceciliano. I donatisti insistettero sulla invalidità dell'ordinazione di Ceciliano, fatta da vescovi traditori, alludendo specialmente a Felice d'Aptungi. Un'inchiesta ad Aptungi (15 febbraio 314) mise in chiaro l'innocenza di Felice e scoprì i falsi dei donatisti. Il concilio di Arles (agosto 314) condannò i donatisti. Dopo lunghe tergiversazioni, che aggravarono la situazione, Costantino si decise per la severità: con editto emesso da Milano nel novembre 316, i donatisti furono condannati all'esilio e alla confisca dei beni. A Cartagine le loro tre basiliche furono occupate a prezzo di massacri (317). La chiesa donatista si ammantò dell'aureola del martirio, nonostante i continui scandali, che venivano a galla a carico dei capi donatisti.

Nel 321, Costantino, in lotta con Licinio e desideroso di pace all'interno, concedette ai donatisti un editto di tolleranza. Sulla cattedra di Cartagine era salito già dal 315 Donato. Il suo scisma ebbe una diffusione così grande che minacciò di soffocare il cattolicesimo nell'Africa. Nel 330 un concilio donatista riunì 270 vescovi, che salirono a 400 in un concilio del 394.

L'editto di Costante del 347 rimise in vigore quello di Costantino del 316. Le comunità donatistiche dovevano essere sciolte e i beni dati ai cattolici. Vi furono repressioni sanguinose e molte vittime, venerate come martiri dai donatisti. Donato si rifugiò in Gallia, ove morì nel 355.

Parmeniano

L'editto di Giuliano del 362, riportò alle loro sedi i vescovi donatisti. A succedere a Donato a Cartagine fu eletto Parmeniano (362-390), spagnolo o gallo di nascita, che aveva conosciuto Donato in esilio. Uomo dotto e moderato, egli pubblicò nel 363 uno scritto che è tra le principali opere della polemica donatista: *Adversus ecclesiam traditorum* (cioè dei cattolici).

Parmeniano sostiene che vi è un solo battesimo ed una sola Chiesa (quella donatista); parla dei delitti dei "traditori" e rimprovera ai cattolici di essere ricorsi al potere civile.

La dottrina donatista

Il donatismo è un errore ecclesiologico, che riguarda la natura della Chiesa e la validità dei sacramenti. Capisaldi della dottrina donatista sono: a) La Chiesa è una società di santi; ne sono esclusi i peccatori; b) i Sacramenti sono validi solo se amministrati da ministri santi, cioè appartenenti alla santa Chiesa donatista.

De schismate donatistarum

In questo scritto Ottato, vescovo di Milevi, una cittadina della Numidia, poco distante dai confini della Mauritania, risponde a Parmeniano, autore dell'*Adversus ecclesiam traditorum*: appunto perché la Chiesa è una ed uno il battesimo, dice egli, i donatisti sono fuori della Chiesa. È vero che sono grandi i delitti dei traditori; ma egli dimostra, con i documenti alla mano, che i traditori sono i donatisti; che proprio essi ricorsero all'autorità civile sotto Costantino e ultimamente vi erano ricorsi sotto Giuliano. Aggiunge che è vero che l'autorità civile è stata severa contro i donatisti, ma tutti conoscono i delitti da essi commessi contro i cattolici.

L'opera di Ottato *Contra Parmenianum o De schismate donatistarum* fu pubblicata intorno al 367 in una prima edizione in sei libri e, una ventina d'anni più tardi, in una seconda edizione ritoccata, con l'aggiunta di un settimo libro rimasto però incompiuto. È la prima opera antidonatista: mentre scalza il donatismo nelle sue basi storiche e dogmatiche, l'autore espone una dottrina della quale è iniziatore, e che sarà sviluppata poi da sant'Agostino.

L'autore stesso espone lo schema e l'argomento dei primi sei libri nel capo VII del libro I:

Prima di tutto credo che si debbano indicare le città, le persone e i nomi dei traditori e degli scismatici, perché si possano conoscere i veri autori responsabili di ciò che tu, o Parmeniano, hai detto intorno a loro. (Libro I: Il donatismo confutato nel campo storico: chi furono i veri traditori: cause e autori dello scisma).

In secondo luogo io devo dire quale sia e dove sia l'unica chiesa, perché non ve ne può essere una seconda. (Libro II: confutazione del donatismo nel campo dottrinale; le note distintive della vera Chiesa si trovano nella Chiesa cattolica, non in quella donatista. Ottato parla specialmente della cattolicità e dell'unità).

In terzo luogo dimostrerò che non abbiamo chiesto noi l'intervento delle truppe, e che non si possono imputare a noi le malefatte degli artefici dell'unità. (Libro III, di carattere storico).

In quarto luogo dirò chi è il peccatore del quale Dio ripudia il sacrificio (cf *Sal* 50 [49],16ss) *e la cui unione noi dobbiamo fuggire* (cf *Sal* 141 [140],5): *siete voi donatisti.* (Libro IV, breve trattazione di carattere esegetico-dogmatico).

In quinto luogo tratterò del Battesimo. (Libro V: Chi opera nel Battesimo è Dio, non il ministro).

In sesto luogo tratterò delle vostre inconsiderate presunzioni e dei vostri errori. (Libro VI: errori nel campo pratico; distruzioni di altari, ven-

dita di vasi sacri, dissacrazione di vergini, uccisione delle anime in una propaganda empia e scandalosa).

Libro VII: i figli dei traditori (gli autori dello scisma donatista) non devono portare la pena delle colpe dei padri: anche i loro padri sarebbero stati perdonati se avessero ritrattato i loro errori; quanto più facilmente essi potranno ottenere di essere riammessi nella comunione di coloro che sono sempre loro fratelli!

L'opera di Ottato ha grande importanza come fonte storica sul donatismo e come dottrina; ad essa attinse sant'Agostino.

DE SCHISMATE DONATISTARUM[1]

Origine dello scisma

Nel libro I Ottato espone le origini storiche del donatismo. Nel 311, Mensurio, vescovo di Cartagine, doveva recarsi a Roma, per scolparsi dinanzi a Massenzio, perché aveva dato asilo ad un diacono, ricercato dalla polizia come autore d'un libello diffamatorio contro il principe. Prima di partire, Mensurio affidò i tesori della Chiesa a due *seniores* laici, consegnandone l'inventario ad una vecchia, con l'ordine di presentarlo al suo successore, qualora egli non fosse più tornato. Trovò clemenza presso Massenzio, ma non rivide Cartagine, perché perì in mare nel ritorno (c. 17).

L'elezione episcopale di Ceciliano e la reazione dei suoi nemici

I. 18. Finalmente ebbe fine la tempesta della persecuzione. Per disposizione divina e dietro ordine di Massenzio fu restituita la libertà ai cristiani. Secondo quanto si va dicendo, Botro e Celestio,[2] bramosi di essere ordinati vescovi a Cartagine, si diedero da fare perché, essendo assenti i Numidi, venissero convocati i soli vescovi vicini per celebrare la loro consacrazione a Cartagine. Fu allora che per suffragio di tutto il popolo fu scelto invece Ceciliano, il quale, con l'imposizione delle mani da parte di Felice vescovo di Apthungi fu consacrato vescovo.[3] Botro e Celestio videro perduta ogni loro speranza. Intanto

1. Traduzione di DATTRINO L., *Ottato di Milevi. La vera Chiesa* (= CTP 71), Roma 1988.

2. Intorno a questi due personaggi ambiziosi, aspiranti alla successione di Mensurio, nulla è detto in rapporto al loro stato.

3. Apthungi era una città posta al confini dell'Africa proconsolare, oggi Henchir es Souar (Tunisia). Il vescovo Felice, per avere consacrato Ceciliano, divenne un bersaglio da parte dei nemici di quest'ultimo, fino ad essere accusato falsamente d'essere stato traditore per la consegna dei Libri Sacri (cf OTTATO, I,27).

l'inventario relativo all'oro e all'argento, così come era stato disposto da Mensurio, venne consegnato a Ceciliano, il vescovo eletto, sotto il controllo di testimoni. Vennero allora convocati quegli anziani, di cui s'è fatto cenno in precedenza, ma essi, dominati dall'avarizia, avevano succhiato la preda loro affidata. Costretti a farne la restituzione, si staccarono dalla comunità della Chiesa, e con loro, non meno attivi, quei due ambiziosi a cui non era toccato in sorte di essere ordinati, ma anche Lucilla, che da tempo non poteva più sopportare i limiti della disciplina, ricusò di restare associata alla comunità della Chiesa, forte com'era del suo potere con tutti i suoi e donna faziosa.[4] Così, convergendo insieme queste tre cause e queste persone, ne risultò che la malignità degli uomini sortì il suo effetto.

La difesa di Ceciliano e l'illecita ordinazione episcopale di Maiorino, quale vescovo di Cartagine

I. 19. A dare origine allo scisma in quegli anni fu dunque la collera di quella donna che si ritenne offesa: lo alimentò l'ambizione e lo rafforzò l'avarizia. Quei tre personaggi associarono insieme le proprie cause contro Ceciliano, in modo tale da fare apparire invalida la sua ordinazione. Furono inviati dei messi a Secondo, vescovo di Tigisi,[5] per indurlo a venire a Cartagine. Partirono con lui tutti i traditori dei Libri Sacri, da noi precedentemente nominati, accolti con ospitalità da quegli anziani, dagli ambiziosi e dagli adirati, e non certo dai cattolici, per la richiesta dei quali era stato ordinato Ceciliano. Frattanto nessuno dei personaggi sopra indicati era entrato nella basilica, frequentata da tutto il popolo della città assieme a Ceciliano. Fu allora che Ceciliano stesso si pronunciò così: «Se esiste qualche motivo atto a dimostrare la mia colpevolezza, esca pure fuori il mio accusatore e la confermi». In quell'occasione, pur essendo così numerosi i suoi nemici, non si poté addurre nulla contro di lui personalmente. Si portò invece l'accusa nei confronti suoi a causa di colui che l'aveva

4. Prima della comunione, i fedeli solevano scambiarsi il bacio di pace e, se v'erano nell'altare reliquie di Martiri, baciarle. Questa ricca e potente matrona, prima di prendere il Pane consacrato e prima di accostare il labbro al calice del Sangue, soleva baciare un osso di presunto Martire, non riconosciuto dalla Chiesa. L'arcidiacono Ceciliano una volta la rimproverò. Essa, confusa e piena d'ira, uscì di chiesa. La persecuzione, che sopravvenne tosto, impedì che il vescovo la facesse chiamare e le imponesse la penitenza meritata (c. 16).

5. Secondo di Tigisi (oggi Aïn el Bordj, in Algeria) era primate della Numidia. Riconosciuto innocente da Mensurio di Cartagine (cf. AGOSTINO, *Breviculus conlationis*, III,13,25).

consacrato, poiché si andava dicendo falsamente che fosse uno che aveva consegnato i Libri Sacri. Allora Ceciliano, per la seconda volta, mandò a dire che se Felice, come essi erano persuasi, non aveva resa valida la sua ordinazione, quei suoi oppositori si disponessero a ordinare Ceciliano, come se egli fosse ancora semplicemente diacono. Allora Purpurio, con il solito ricorso alla sua malignità feroce, come se anche Ceciliano fosse un figlio di sua sorella,[6] «Venga pure qui!», esclamò, come per imporgli le mani per l'ordinazione episcopale, intendendo in realtà di fracassargli il capo per punizione. Rendendosi conto di quanto avveniva, tutta la chiesa impedì a Ceciliano di muoversi per non incorrere nelle mani di quegli assassini. In quel momento si sarebbe dovuto prendere una decisione: o espellere lui dalla sua sede, come colpevole, oppure raccogliersi tutti attorno a lui, perché innocente. La chiesa era frequentata da tutto il popolo, la cattedra episcopale era occupata, l'altare era ancora intatto, quello stesso altare sul quale vescovi amanti della pace, in tempi precedenti, avevano offerto il sacrificio eucaristico, vale a dire, Cipriano, Carpoforio, Luciano e altri.[7]

In questo modo fu deciso il loro distacco dalla Chiesa e venne eretto un altare contro l'altare, e fu consumata illecitamente quella consacrazione, e così Maiorino, che era stato lettore durante il diaconato di Ceciliano e, per di più, domestico di Lucilla, con l'appoggio di quest'ultima venne ordinato vescovo da quei traditori che nel concilio di Numidia, come già prima accennammo, ammisero vicendevolmente le loro colpe, concedendosene reciprocamente il condono. Risulta dunque che a uscire e a distaccarsi dalla Chiesa furono i traditori, operatori di quell'ordinazione, come pure Maiorino, da loro stessi consacrato.

Ottato prosegue dicendo che i vescovi della Numidia inviarono dappertutto lettere piene di livore e si formò così lo scisma donatista.

La chiesa è cattolica

La ristrettezza della chiesa donatista non può corrispondere alla universalità della Chiesa cattolica

II. 1. È stato dichiarato ormai quali siano stati veramente i traditori, e inoltre è stata dimostrata l'origine dello scisma in modo tale che quasi essa appare evidente e aperta davanti agli occhi. Abbiamo

6. Si ricordi il suo vanto per aver ucciso in carcere i figli di sua sorella (cf OTTATO, I,13).

7. Cipriano: vescovo di Cartagine (210-258); Carpoforio: un nome non altrimenti noto; Luciano: forse il *confessor* dei tempi della persecuzione di Decio (250).

pure mostrato quale sia la differenza che intercorre fra l'eresia e lo scisma. Ma ormai è ora di trattare una questione che noi abbiamo già promesso di esporre come secondo argomento, vale a dire, quale sia l'unica Chiesa, quella che Cristo definisce come la sua colomba e la sua sposa.[8] Ne segue che la Chiesa è unica, e la sua santità deriva dai sacramenti, e non si giudica dalla superbia delle persone, perciò Cristo chiama quella sola come sua colomba e sua diletta sposa.

Essa pertanto non può trovarsi né presso gli eretici né presso gli scismatici: resta una sola conclusione, che essa si trovi solo in un luogo. Tu, fratello Parmeniano, sei andato perciò dicendo che la Chiesa esiste presso di voi soli, se non forse perché, con la vostra superbia, presumete di attribuirvi una santità del tutto singolare, al punto da pretendere che la Chiesa sia dove volete voi, e non sia dove voi non volete che sia. Ma allora, pur ammettendo che essa possa trovarsi in una ristretta parte dell'Africa, in un angolo di una piccola regione, perché non potrebbe essere presso di noi o in un'altra parte dell'Africa? Perché non potrebbe essere nelle Spagne, in Gallia, in Italia? Se voi pretendete che essa sia unicamente presso di voi, perché non potrà essere nelle tre Pannonie, nella Dacia, nella Mesia, nella Tracia, nell'Acaia, nella Macedonia e in tutta la Grecia, dove voi non siete? Pur ammettendo che essa possa trovarsi presso di voi, essa non potrà essere nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, nella Panfilia, nella Frigia, nella Cilicia, nelle tre Sirie, nelle due Armenie, in tutto l'Egitto e nella Mesopotamia, dove voi non siete? Come pure in tante innumerevoli isole e per altre province che appena si possono enumerare, dove voi non siete, là non vi sarà la Chiesa? Ma allora dove sarà il nome di «cattolica», proprio perché è in armonia con la ragione e con la verità[9] e ovunque diffusa?

Ne risulta che se voi, con questa vostra pretesa, restringete tutta la Chiesa entro i confini così limitati fino ad escludere tutti gli altri popoli, a che cosa si ridurrà quanto ha meritato il Figlio di Dio? Dove andremo a cercare tutto quello che il Padre gli ha generosamente elargito nel Salmo 2, allorché esclamò: *Io ti darò i popoli come tua eredità, e i confini della terra come tuo possesso?*[10] Perché mai cercate di infrangere questa promessa al punto da rinchiudere come in un carcere la vastità dei regni di Dio? Perché vi affannate a porre ostacoli a tanta condiscendenza divina? perché vi siete armati contro i meriti

8. *Cant* 6,8.
9. È questa l'interpretazione data anche dallo Ziwsa (in CSEL 26, p. 312) all'espressione: *(Ecclesia) catholica, quod sit rationalibus et ubique diffusa.*
10. *Sal* 2,8.

del Salvatore? Lasciate dunque che il Figlio abbia in possesso quanto gli è stato promesso, lasciate che egli compia per il Padre i suoi disegni: perché vi mettete a segnare dei termini fissi? Perché ponete dei limiti? Essendo stata promessa da Dio Padre al Salvatore tutta la terra, non c'è alcuna porzione in nessuna parte della terra che sembri esclusa dal suo possesso. Tutta la terra gli è stata data in dono con i popoli, tutto il mondo è un suo unico possesso. Iddio lo dimostra con queste parole: *Io ti darò i popoli come tua eredità, e i confini della terra come tuo possesso*, e nel Salmo 71 si trova scritto, sempre del Salvatore: *Egli dominerà dal mare fino all'ultimo mare, e dai fiumi fino ai confini del mondo.*[11]

Quando il Padre offre i suoi doni, non intende eccettuare nulla; voi invece nel concedergli solo una piccola porzione, fate di tutto per sottrargli tutto, e continuate a fare di tutto per convincere gli uomini che soltanto presso di voi esiste la Chiesa, togliendo i meriti a Cristo e respingendo i disegni di Dio. Quale ingrata e stolta presunzione da parte vostra! Cristo vi invita, con gli altri, a far parte del regno dei cieli e vi esorta a divenirne coeredi, e voi vi affannate a defraudarlo della eredità a lui concessa dal Padre, poiché gli riservate una parte dell'Africa e gli rifiutate il mondo intero, a lui donato dal Padre. Perché cercate di far apparire menzognero lo Spirito Santo che nel Salmo 49 enuncia la benevolenza di Dio onnipotente, dichiarando: *Iddio, Signore degli dèi, ha parlato e ha chiamato la terra dal sorgere del sole fino al suo tramonto?*[12] È stata chiamata la terra per divenire carne,[13] e, come si legge, tale essa si fece e deve dare lode al suo Creatore. Ma c'è infine un altro richiamo là, dove lo Spirito Santo, nel Salmo 112, esorta affermando: *Occorre lodare il nome del Signore dal sorgere del sole fino al suo tramonto*, e ancora nel Salmo 95: *Cantate al Signore un canto nuovo.*[14] Se lo Spirito Santo si fosse limitato a quest'unico verso, potreste dire che egli ha rivolto a voi soli quest'esortazione. Ma per dimostrare appunto che egli non ha inteso rivolgersi soltanto a voi, ma alla Chiesa che si trova in ogni luogo, ha aggiunto: *Cantate al Signore, terra tutta; annunziate tra le genti la sua gloria e tra tutti i popoli i suoi prodigi.*[15] Egli insiste nel dire: *Annunziate tra le genti*; non disse: «In una piccola porzione dell'Africa», dove siete voi; affermò invece: *Annunziate (i suoi prodigi) tra tutti i popoli.* Colui che intese comprendere tutti i popoli, non ne escluse nessuno.

11. *Sal* 2,8 e 72 (71),8.
12. *Sal* 50 (49),1.
13. Forse è un'allusione a *Ez* 36,26: *Toglierò dal vostro corpo il cuore di sasso e ve ne darò uno di carne.*
14. *Sal* 113 (112),3 e 96 (95),1.
15. *Sal* 96 (95),1-3.

Vi vantate di essere voi soli privilegiati e separati da tutti i popoli, ai quali invece è stato rivolto quel comando, e presumete di costituire voi soli il mondo intero, mentre non potete essere in ogni luogo. *Il nome del Signore deve essere lodato per tutta la terra dal sorgere del sole fino al suo tramonto.*[16] Possono forse i pagani, i quali vivono fuori della legge, levare canti a Dio, oppure lodare il nome del Signore, e non piuttosto la sola Chiesa, la quale vive nella legge? Se voi andate dicendo che essa si trova unicamente presso di voi, voi defraudate l'orecchio di Dio di un suo diritto. Se voi soli cantate le sue lodi, resterà allora in silenzio il mondo intero che si estende dal sorgere del sole fino al suo tramonto. Avete chiuso la bocca a tutte le genti cristiane, avete imposto il silenzio a tutti i popoli bramosi di lodare Dio ad ogni ora. Se dunque Dio attende le lodi a lui dovute, e lo Spirito Santo esorta perché esse risuonino ovunque, e tutto il mondo è pronto a rendere a Dio quest'onore a lui dovuto, affinché Dio non ne sia privato lodatelo anche voi assieme a tutti gli altri, oppure, poiché vi siete rifiutati di associarvi agli altri, voi soli imponetevi il silenzio!

Una cattedra unica è la prima dote della vera Chiesa

II. 2. Abbiamo dimostrato che la Chiesa cattolica è quella che è diffusa su tutta la terra. Occorre ora esporre le sue prerogative e vedere dove si riscontrano le cinque doti che tu hai estese a sei:[17] tra queste la prima è la cattedra, alla quale, se non vi è assiso il vescovo, non può associarsi la seconda dote, ed è quanto dire, l'angelo.[18] È necessario esaminare chi e dove si è assiso per primo sulla cattedra. Se tu lo ignori, procura di impararlo; se lo sai, copriti di rossore. A te non si può addebitare l'ignoranza, e allora altro non resta, come tu ben sai, se non ammettere che è una colpa, per chi conosce, commettere errori. Infatti si suole talvolta concedere il perdono a chi ignora. Ne segue perciò che tu non puoi affermare di non sapere che nella città di Roma a Pietro, per primo, fu assegnata la cattedra principale, sulla quale si assise lui, Pietro, il capo di tutti gli apostoli, da cui prese pure il nome di Cefa. In quell'unica cattedra doveva, da parte di tutti, essere

16. *Sal* 113 (112),1-3.
17. Ecco l'elenco delle sei doti, secondo i donatisti: *cathedra, angelus, Spiritus, fons, sigillum, umbilicus* (cioè l'altare).
18. La presenza dell'angelo, come seconda dote o nota caratteristica della Chiesa cattolica, deriva in Ottato da due fonti: dai messaggi inviati alle sette chiese dell'Asia Minore attraverso gli angeli, intesi come protettori dalle rispettive comunità cristiane (cf *Apoc* 2-3); e dall'angelo che scendeva a muovere l'acqua della piscina, indice del lavacro battesimale (cf *Gv* 5,1-9).

assicurata l'unità, perché gli altri apostoli non pretendessero, ognuno per sé, singole cattedre, in modo che, fin da allora, divenisse scismatico e peccatore chiunque ne ergesse un'altra tutta propria contro quell'unica cattedra.[19]

Nella Chiesa terrena vi sono i buoni e i cattivi: Iddio solo è il vero giudice degli uni e degli altri

VII. 2. Deriva di qui il nostro desiderio, nutrito da gran tempo, di riceververi nella nostra comunione, perché voi non siete responsabili delle colpe commesse in quel tempo, ma lo furono i vostri capi. Infatti un peccatore di tal natura, quali furono i vostri padri, se si presentasse alla Chiesa ed esponesse i motivi della propria urgenza, dovrebbe anzitutto essere accolto e, in seguito, amorevolmente aiutato nel seno pietoso della madre Chiesa. Nessuno però, quasi fosse del tutto santo, dovrebbe avanzare un giudizio sugli altri, poiché è scritto nel Vangelo come parola di Cristo: *Non giudicate, perché non siano espressi giudizi su di voi,*[20] soprattutto perché nessuno potrà essere trovato interamente santo. E in effetti, ammesso che vi siano di quelli che possano non avere dei peccati, mentiscono nel ripetere l'orazione domenicale, poiché, senza motivo, chiedono il perdono, dicendo a Dio Padre: *Rimetti a noi i nostri peccati, come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori.*[21] Del resto l'apostolo Giovanni rivela la coscienza di tutti, e manifesta perfino la sua propria con queste parole: *Se diciamo di non avere peccati, inganniamo noi stessi, e la verità non è in noi.*[22] Abbiamo spiegato più ampiamente il fondamento di questa espressione nel Libro IV.

Ma ammetti pure che vi siano alcuni perfetti, di una santità totale: non è loro concesso di vivere senza la presenza dei fratelli, e sono gli stessi precetti del Vangelo a vietare di allontanarli. Proprio a loro è indirizzata la parabola del campo coltivato che corrisponde al mondo intero. In esso esistono la Chiesa e il seminatore, che è Cristo il quale espone i precetti della salvezza. Al lato opposto si rivela l'uomo cattivo, vale a dire il diavolo. Egli, non durante il giorno, ma nelle tenebre della notte semina i malaugurati peccati; così, in un solo e medesimo campo, nascono semi diversi, così come nella Chiesa non vi è

19. Subito dopo (nel paragrafo 3) Ottato riporta la successione dei vescovi di Roma da Pietro a Siricio (eletto nel 384), *il quale è ora nostro collega*, scrive Ottato.

20. *Mt* 7,1; *Lc* 6,37.

21. *Mt* 6,12; *Lc* 11,4.

22. *1 Gv* 1,8.

un numero di anime simili. Il campo riceve semi buoni e semi cattivi, perché vi è diversità di semi. Eppure uno solo è il Creatore di tutte le anime e uno solo è il padrone del campo; dove è cresciuta la zizzania, due sono gli autori della semina, ma il campo possiede un solo padrone, Iddio stesso, il Signore. Di lui è la terra, a lui appartengono i semi buoni, e sua è anche la pioggia. Perciò noi fummo concordi nell'opportunità di condurre e ricevere voi nell'unità, perché a noi non è consentito né di separare né di estromettere, anche se peccatori, coloro che una stessa pioggia, vale a dire, un solo battesimo ha fatti nascere e poi crescere nell'unico e medesimo campo. Per lo stesso motivo è stato fatto divieto agli apostoli di separare la zizzania dal grano buono,[23] poiché non si può effettuare la separazione senza provocare un danno molto grave, affinché, mentre si strappa quello che non giova, non venga sradicato quello che occorre che rimanga.

Cristo comandò egualmente che nel suo campo, esteso su tutta la terra, in cui si spande una sola Chiesa, si lasciassero crescere i semi buoni e quelli seminati da altri. Quando i semi, cresciuti insieme, giungeranno a maturazione, verrà il giorno del giudizio, vale a dire, la messe delle anime. Allora siederà come giudice il Figlio di Dio che conosce quanto appartiene a lui e quanto è opera di altri. Suo è il potere di scegliere quello che deve essere raccolto nel granaio e quello che è destinato al fuoco; coloro che sono destinati ai tormenti eterni e coloro ai quali sono stati promessi i premi.

Procuriamo di riconoscere che noi tutti siamo semplici uomini; nessuno rivendichi per sé il potere del giudizio di Dio. E in realtà, se ogni vescovo rivendicasse per sé tutto intero il potere, si dica apertamente che cosa Cristo dovrà ancora compiere nel suo giudizio! Sia sufficiente per l'uomo non essere responsabile di peccati personali, anziché pretendere di farsi giudice dei peccati altrui. È compito nostro quello di non estromettere, non soltanto voi, ma per il bene della pace non respingere nemmeno i vostri padri, qualora, al tempo loro, questa opportunità si fosse presentata con la possibilità di assicurare l'unità. Sarebbe infatti una vera empietà che noi, come vescovi, facessimo quello che non fecero gli apostoli, ai quali non fu consentito di separare i semi, e neppure di strappare la zizzania di mezzo al grano.

23. Cf *Mt* 13,29.

Il battesimo

Nel conferimento del battesimo ricorrono tre fattori: l'invocazione della Trinità, la fede e il ministro

V. 4. È ormai riconosciuto che nella celebrazione del sacramento del battesimo concorrono tre elementi. Voi non potete né accrescerli né restringerli né tralasciarli. Il primo è l'invocazione della Trinità il secondo è la fede del credente; il terzo è la presenza del ministro. Ma questi fattori, presi singolarmente, non vanno considerati con lo stesso valore. Io vedo infatti che due sono veramente necessari, e uno, necessario sì, ma non nello stesso modo. Il posto principale lo occupa l'invocazione della Trinità: senza questa invocazione il rito stesso non si può compiere. In secondo luogo viene la fede del credente. Subito dopo la persona del ministro, il quale però non può godere di un'efficacia uguale. I due primi elementi infatti rimangono sempre immutabili e stabili. La Trinità è sempre la stessa, e la fede, in ognuno, è unica: questi due elementi mantengono sempre la loro efficienza.

La persona del ministro invece non può intendersi pari in tutto ai primi due fattori per il fatto che essa sola è mutabile. Tra noi e voi quindi siete voi a esigere che ci sia una differenza nel valutare la presenza di questa stessa persona. Nella vostra pretesa di essere più santi, voi non esitate ad anteporre il vostro orgoglio alla stessa Trinità, mentre invece la persona del ministro si può mutare, e la Trinità resta immutabile. Mentre il battesimo è quello che deve essere desiderato da coloro che lo ricevono, voi invece proponete voi stessi come oggetto di quel desiderio. E poiché, tra gli altri, siete ministri del battesimo, dimostrateci quale posto voi occupate nell'azione del medesimo mistero e diteci se potete appartenere al medesimo corpo (operante nel battesimo).[24]

Il nome del battesimo è uno solo, e ad esso appartiene un proprio

24. Il termine *corpus* ricorre qui e nelle immediate righe seguenti ben cinque volte, ed è assai difficile tradurre ogni volta lo stesso termine in lingua italiana, data la sottigliezza e le sfumature del concetto di Ottato. Nella validità del conferimento del battesimo Ottato considera tre fattori: Iddio (la Trinità) che concede la grazia; la fede del battezzando, e infine il ministro. I primi due sono elementi essenziali e immutabili, e perciò costituiscono il vero *corpus* del sacramento. Il terzo fattore, il ministro, potendo mutare per luogo, tempo, e per persone, non è, secondo la dialettica di questa pagina, necessariamente essenziale, se non come intervento ministeriale. I donatisti ne facevano invece il fulcro fondamentale del loro insegnamento. Di qui la reazione di Ottato che sposta tutta la questione dal ministro alla presenza realmente operatrice di Dio e alla fede del credente, sicché il termine *corpus* in queste pagine dev'essere adattato di volta in volta secondo le espressioni ricorrenti del testo latino.

corpo operante: a questo stesso corpo appartengono membra operanti e ben precise, a cui non si può aggiungere né togliere nulla. Nel novero di queste membra operanti, se si riscontra qualcuno degno di essere eletto come ministro, tutto il corpo si riporta a tale ministro. Tutte le parti di questo corpo però sono unite insieme una volta e per sempre, e non possono essere mutate; i ministri invece si mutano ogni giorno nei luoghi, nel tempo e nelle persone.

In realtà non è mai un solo uomo quello che battezza sempre e in ogni luogo. In questo ministero già in passato ci furono altri, altri operano ora e altri nei tempi futuri. I ministri possono essere cambiati, i sacramenti non lo possono. Voi stessi potete considerare come coloro che battezzano siano solo dei ministri, e non arbitri (dei sacramenti), e come i sacramenti siano santi per se stessi, e non per l'opera degli uomini: e allora per quale motivo rivendicate i sacramenti unicamente per voi? Per quale motivo vi affannate a escludere Dio dai suoi doni? Lasciate a Dio il diritto di concedere quello che è suo. Infatti questo dono non può essere concesso dall'uomo, poiché esso è divino. Se voi siete persuasi del contrario, i vostri sforzi tendono ad annullare le voci dei profeti e le promesse di Dio: esse dimostrano che è Dio quello che purifica, e non l'uomo. Il profeta Davide parla contro di voi, quando così afferma nel Salmo 50: *Lavami, e sarò più candido della neve.*[25] Ancora, e nello stesso Salmo: *O Dio, lavami dalla mia iniquità, e purificami dal mio peccato.*[26] Egli dice: *Lavami*, e non afferma: «Eleggi uno, per mezzo del quale io resti purificato». Anche Isaia così dichiara: *Il Signore laverà le brutture dei figli e delle figlie di Sion.*[27] Abbiamo già dimostrato nel Libro III che per Sion s'intende la Chiesa.

Di conseguenza è Dio quello che lava le brutture dei figli e delle figlie della Chiesa. Isaia non disse: «Le laveranno coloro che si ritengono santi!» Persuadetevi che almeno i profeti stanno al di sopra di voi, o almeno convincetevi che non è l'uomo quello che purifica, ma è Dio. Fino a quando continuerete a dire: «Chi non ha quello che vuol dare, come può darlo?».[28] Considerate allora che è Dio colui che dà, e tenete presente che è Dio a purificare ciascuno. Le brutture e le macchie dello spirito soltanto Dio le può purificare, lui solo, che è il creatore dello spirito. Se poi voi siete convinti che quella purifica-

25. *Sal* 51 (50),9.
26. *Ibid.*
27. *Is* 4,4.
28. Era questo il vanto dei donatisti, quello di possedere, essi soli, il vero battesimo. Perciò negavano ai cattolici il potere e il diritto di conferire il battesimo, di dare cioè quello che non possedevano. Per tutta la questione, cf SAGI-BUNIC T., *Controversia de Baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum*, in "Laurentianum" 3 (1962) 167-209.

zione è opera vostra, dichiarate qual è la natura di quello spirito che può essere purificato attraverso l'azione del corpo: diteci quale sia la sua forma e in quale parte, nell'uomo, esso dimori. Ma questa conoscenza è negata all'uomo. E in realtà, come puoi presumere di essere idoneo a purificare, se non sai neppure di che natura sia quello che intendi purificare? A Dio appartiene di purificare, e non all'uomo. Egli stesso promise questa purificazione per mezzo del profeta Isaia: *Se i vostri peccati saranno come scarlatto, io li renderò bianchi come la neve.*[29] Egli disse che li avrebbe resi bianchi, e non dichiarò che avrebbe fatto in modo che fossero resi bianchi (da altri). Se questa è una promessa di Dio, per quale motivo voi presumete di operare quanto a voi non fu permesso né di promettere né di operare né di possedere? È per mezzo di Isaia che Dio promise di rendere egli stesso purificati quanti erano affetti dai peccati, e questo non per mezzo degli uomini.

Rifatevi dunque al Vangelo e considerate quello che Cristo promise per la salvezza del genere umano. Quando la donna samaritana gli rifiutò l'acqua, proprio allora venne affermato dal Figlio di Dio quello che si oppose direttamente alle vostre presunzioni: *Chi berrà l'acqua che io do, non avrà più sete in eterno.*[30] Egli disse: *L'acqua che io do*, e non affermò: «L'acqua che daranno coloro che si ritengono santi!», come ritenete d'essere voi. Dichiarò di essere lui a darla. È lui dunque a dare, e appartiene a lui quello che viene dato. Perché allora vi affannate a rivendicarlo per voi, con tutta improntitudine?

BIBLIOGRAFIA*

Cf CPL 244, 245-249 e 940; DPAC II, 2549-2552: s.v. (SCORZA BARCELLONA F.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 112-116.

Edizioni

PL 11, 883-1104, cf anche PLS 1, 287-300, Paris 1958; ZIWSA C., *S. Optati Milevitani Libri VII* (= CSEL 26), Wien 1893.

Traduzioni

In italiano: DATTRINO L., *Ottato di Milevi. La vera Chiesa* (= CTP 71), Roma 1988.
In inglese: VASSALL-PHILLIPS O.R., *The Work of St. Optatus, bishop Milevis, against the Donatists with Appendix*, London 1917.

29. *Is* 1,18.
30. *Gv* 4,13.
* Sul donatismo e sui donatisti cf anche le indicazioni bibliografiche all'inizio del presente volume.

È annunciata una nuova versione in lingua francese (dopo quella di VIAL P., Paris 1564) per la collezione SC a cura di LABROUSSE M.

Studi

DATTRINO L., *La tradizione in Ottato di Milevi*, in AA. VV., *La tradizione. Forme e modi.* XVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1989 (= SEA 31), Roma 1990, 389-405; DATTRINO L., *Il Battesimo e l'iniziazione cristiana in Ottato di Milevi*, in "Rivista di Archeologia Cristiana" 66 (1990) 81-100; LABROUSSE M., s. v. *Optat de Milève*, in *DSp* 11 (Paris 1982) 824-830; MARCELLI P., *La simbologia delle doti della Chiesa in Ottato di Milevi: Problemi e significato*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" vol. 56 (1990) n.s. XIV, 1, pp. 219-244; MAZZUCCO C., *La pace come unità della Chiesa e le sue metafore in Ottato di Milevi*, in "Civiltà Classica e Cristiana" 12 (1991) 173-211.

SANT'AMBROGIO DI MILANO

Vita

Ambrogio nacque dal prefetto del pretorio per le Gallie a Treviri fra il 337 e il 339.[1] La sua famiglia era già cristiana e apparteneva all'aristocrazia provinciale. La sorella Marcellina e il fratello Satiro erano maggiori di lui. Ambrogio perse molto presto il padre, e fu condotto a Roma dalla madre, che lo destinò alla carriera burocratica e gli fornì una solida istruzione retorica e giuridica. Nel 370 fu eletto da Valentiniano I prefetto dell'Emilia e della Liguria, con capitale Milano. E proprio lì ferveva la lotta fra ortodossi e ariani dopo la morte del vescovo ariano Aussenzio. Ambrogio intervenne a pacificare gli animi delle due fazioni violentemente avverse, e la sua autorità fu tale che egli, pur semplice catecumeno, venne proclamato a furor di popolo vescovo di Milano nel 374. *Dovetti cominciare a insegnare ciò che non avevo ancora imparato*:[2] così Ambrogio riassunse poi la sua difficile situazione. Dotato di straordinaria energia, il nuovo vescovo seppe rapidamente imporsi ai laici e al clero, mostrando un raro disinteresse personale e spogliandosi di tutto il suo cospicuo patrimonio in favore dei poveri. Intanto, ben conscio delle sue lacune teologiche, egli trovò anche il tempo di dedicarsi allo studio della dottrina cristiana sotto la guida del sacerdote Simpliciano, formandosi soprattutto sui grandi testi della cultura cristiana greca.

Ma è indubbio che Ambrogio diede il meglio di sé nella delicatissima sfera della politica ecclesiastica, e ben presto, da vero principe della Chiesa, estese la sua influenza molto al di là della diocesi mila-

1. La data si evince dalla *Ep.*, 59,4, un passo di controversa interpretazione. La fonte primaria sulla vita di Ambrogio, sia pure con la cautela dovuta al genere agiografico, è la biografia scritta da Paolino di Milano nel 422 per incarico di Agostino; di questa *Vita Ambrosii* si legga l'edizione critica con traduzione e commento a cura di BASTIAENSEN A. R., - CANALI L., con importante introduzione di MOHRMANN C., Milano 1982². Ricco d'informazioni è poi l'epistolario di Ambrogio stesso.

2. Cf *Off. min.*, I,1,14.

nese, approfittando della grave debolezza del potere imperiale, affidato in quegli anni ad imperatori fanciulli e alla cricca dei loro favoriti. Nel 381 partecipò al concilio di Aquileia, che assestò un duro colpo agli ariani. Ben introdotto a corte, egli fu particolarmente ascoltato da Graziano (367-383) e poi da Valentiniano II (375-392), che per suo consiglio presero drastici provvedimenti discriminatori nei confronti dei pagani: a tal proposito, è ben noto il dibattito che divise Ambrogio da Simmaco per la rimozione dell'altare della Vittoria dall'aula del senato, una questione che in realtà coinvolgeva il finanziamento statale del culto pagano. Parimenti significativa la sua irremovibile opposizione agli Ebrei e agli eretici, sebbene Ambrogio si mostrasse personalmente tollerante e respingesse con altrettanta fermezza le persecuzioni come mezzo di conversione.[3] Ma Ambrogio raggiunse l'apogeo del suo potere allorché costrinse Teodosio I a pubblica penitenza dopo la strage di Tessalonica (390): un atto che costituirà un precedente decisivo per tutto il Medioevo nelle relazioni fra il papa e gli imperatori germanici, e che contribuì a scongiurare per la Chiesa in Occidente il pericolo del cesaropapismo di stampo bizantino. Dopo la morte di Teodosio (395), l'influenza politica di Ambrogio decadde lentamente, ed egli si dedicò con sempre maggiore zelo alla diocesi milanese e al controllo di quelle limitrofe, finché la morte lo colse il 4 aprile del 397.

Opere

Gli scritti di Ambrogio si possono dividere in: esegetici, morali, dogmatici e pastorali. Al primo gruppo appartengono i seguenti: *Hexaemeron*, *De paradiso*, *De Cain et Abel*, *De Noe*, *De Abraham*, *De Isaac et anima*, *De bono mortis*, *De fuga saeculi*, *De Iacob et vita beata*, *De Ioseph*, *De patriarchis*, *De Helia et ieiunio*, *De Nabuthae historia*, *De Tobia*, *De interpellatione Iob et David*, *De apologia prophetae David*, *Enarrationes in XII Psalmos davidicos*, *Expositio Psalmi CXVIII*, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, *Expositio Isaiae prophetae*.

Agli scritti morali e ascetici appartengono: *De officiis ministrorum*, *De virginibus*, *De viduis*, *De virginitate*, *De institutione virginis*, *Exhortatio virginitatis*.

Agli scritti dogmatici appartengono: *De fide ad Gratianum*, *De Spiritu Sancto*, *De incarnationis dominicae sacramento*, *Explanatio symboli*

3. Cf la condanna delle esecuzioni capitali contro i priscilliani in *Ep.*, 26,3.

ad initiandos, Expositio fidei, De mysteriis, De sacramentis, De paenitentia, De sacramento regenerationis sive de philosophia.

Agli scritti pastorali appartengono tre discorsi funebri: per la morte del fratello (378), di Valentiniano II (392) e di Teodosio I (395). Di questioni pastorali trattano anche molte delle 91 *Epistole* giunte fino a noi, fra le quali emergono l'*Ep.*, 21, che contiene il *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, e le *Epp.* 17-18 dedicate al dibattito sull'altare della Vittoria. Ma quasi tutte le epistole offrono testimonianze primarie sulla storia e la cultura del IV secolo. Fondamentali per la conoscenza della spiritualità di Ambrogio e per la storia liturgica sono gli *Inni*, scritti in quartine di dimetri giambici ormai molto vicini alla metrica accentativa, di cui solo quattro sicuramente autentici fra i diciotto a lui attribuiti dalla tradizione: *Aeterne rerum conditor, Deus creator omnium, Iam surgit hora tertia, Intende qui regis Israel.* Per la melodia che li accompagnava Ambrogio rimase strettamente fedele alla musica liturgica greca.[4] Alla produzione poetica di Ambrogio appartengono infine tre epigrafi agiografiche.

Il pensiero di Ambrogio

Come si vede, Ambrogio volle affrontare tutti i generi tradizionali della letteratura cristiana; ma è innegabile che raramente egli giunse a risultati originali o a sintesi soddisfacenti nel campo teologico ed esegetico. Troppo ingombrante appare l'influsso del pensiero di Origene, di Ippolito, di Eusebio, di Didimo e dei Padri cappàdoci, ma anche di Filone, che Ambrogio, in possesso di una conoscenza quasi perfetta del greco, lesse sicuramente negli originali;[5] troppo ampio e indiscriminato l'uso dell'interpretazione allegorica;[6] molto trascurata è l'unità strutturale dei singoli scritti, nati per lo più da omelie frettolosamente rielaborate, e come tali non privi di gravi incongruenze. Ma simili difetti emergono soprattutto negli scritti più programmaticamente impegnati, mentre abbastanza gradevoli rimangono quelli più brevi. Se mai il suo merito fu quello di sapere conservare un fondamentale equilibrio, che gli permise di rimanere sempre nell'ambito dell'ortodossia nelle definizioni trinitarie e cristologiche.

Occorre anche osservare che Ambrogio seppe adattare la teologia

4. Così almeno si pronuncia Agostino, *Conf.*, IX,7.

5. Fedele ai precetti della retorica tardoantica, Ambrogio non cita però mai per nome le sue numerose fonti.

6. Sulle orme di Origene, Ambrogio distingue tre sensi scritturali: letterale, morale e allegorico.

greca alla mentalità latina, semplificandola e illuminandola con una mentalità spiccatamente giuridica, che a lui derivava dalla sua formazione giovanile di alto burocrate. Più interessanti comunque appaiono gli scritti sacramentali, dedicati al battesimo, alla penitenza e all'eucaristia, fonti preziose per la nostra conoscenza dei riti e della liturgia di quel tempo. Quanto allo stile di Ambrogio, basterà ricordare la frase tagliente e un poco maligna di Girolamo, che preferiva astenersi da ogni giudizio: *ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur aut veritas*.[7] Dominante si rivela su Ambrogio l'influsso di Cicerone e di Virgilio, dei quali il vescovo riprende talora molto da vicino stilemi e motivi; ma egli conobbe forse anche Seneca. Quanto ai molti esempi tratti dalla storia romana, essi saranno stati desunti da una raccolta di detti e fatti memorabili, forse da quella di Valerio Massimo o da un'altra analoga fra le molte in circolazione nella cultura tardoantica. Le discipline scientifiche gli appaiono inutili;[8] della filosofia tiene scarso conto, anzi la reputa pericolosa.[9] Tutti questi valori debbono essere sostituiti dalla fede: *iubemur credere magis quam discutere*;[10] tanto più che le poche verità contenute nei filosofi pagani sono tratte dalla Bibbia. Di maniera appare il suo rifiuto della retorica, di cui in realtà sa servirsi molto abilmente, se non proprio con misura.

a) SCRITTI ESEGETICI[1]

EXAMERON

Dall'*Exameron*,[2] che raccoglie le omelie pronunciate da Ambrogio nella settimana santa del 387 sulla scorta di quelle pronunciate da Basilio sul medesimo argomento, proponiamo alcuni passi che dimostrano nel vescovo milanese il perfetto dominio della tecnica retorica tradizionale, soprattutto nel ricorso all'ampia descrizione di fatti naturali (la cosiddetta *ékfrasis*), piegata tuttavia alla finalità esegetica letterale e allegorica insieme, e usata con infallibile sensibilità per l'effetto da raggiungere sull'uditorio.[3]

7. *Vir. ill.*, 124.
8. Cf *Off. min.*, I,26,122.
9. Cf *Exp. Ps. CXVIII*, 22,10.
10. Cf *De fide*, I,12,78.

1. Fra gli scritti esegetici di Ambrogio emergono le omelie sulla creazione e quelle sul vangelo di Luca.
2. Questa almeno è l'intitolazione concorde dei codici, invece della forma più corretta *Hexaemeron*.
3. La traduzione, salvo lievi modifiche, è quella di BANTERLE G., in *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, vol. 1, Milano / Roma 1979. Sullo stile di Ambrogio, cf FONTAINE J., *Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan*, in AA. VV., *Ambrosius Episcopus*, Milano 1976, vol. I,124-170.

La bellezza del mare (III, 5,21-24)

21. *Dio vide dunque che il mare era un bene.*[4] Quantunque questo elemento offra uno spettacolo magnifico o quando biancheggia per il sollevarsi della massa d'acqua e delle onde che si frangono, e gli scogli grondano di bianchi spruzzi, o quando, se la sua superficie s'increspa dolcemente al soffio di venti più miti, presenta il cupo colore cangiante d'una serena bonaccia, che spesso abbacina la vista di coloro che contemplano da lontano, allorché non percuote i lidi all'intorno con flutti violenti, ma quasi li abbraccia e li saluta con amplessi apportatori di pace – quale dolce suono, quale giocondo scroscio, quale gradita e armoniosa risonanza! – tuttavia io penso che la bellezza di questo prodotto della creazione non sia stata valutata in base al piacere che offre alla vista, ma piuttosto definita del tutto corrispondente all'intenzione del Creatore in rapporto alla modalità dell'opera creatrice.

22. Il mare è dunque un bene anzitutto perché alimenta con l'umidità necessaria la terra, alla quale somministra occultamente attraverso certi passaggi un succo davvero non privo d'utilità; è un bene il mare, perché è il luogo di raccolta dei fiumi, la fonte delle piogge, lo sfogo delle alluvioni, la via dei commerci. Mediante il mare popoli lontani stabiliscono reciproche relazioni, viene allontanato il pericolo di guerre, si arresta il furore dei barbari; il mare è aiuto nelle necessità, rifugio nei pericoli, attrattiva nei momenti piacevoli, guarigione della malattia, mezzo d'unione per i lontani, la via più diretta per i viaggi, evasione per chi è affaticato, riserva delle entrate fiscali, alimento nella carestia. Dal mare la pioggia si riversa sulla terra, poiché dal mare l'acqua viene assorbita dai raggi solari e ne viene fatta evaporare la parte più tenue; poi, quanto più sale in alto, tanto più si raffredda, anche per l'ombra delle nubi, e si trasforma in pioggia che non solo mitiga l'aridità del suolo, ma feconda anche i campi sterili.

23. Perché enumerare le isole che spesso ci presenta come gioielli, dove coloro che con fermo proposito di mortificazione rinunciano alle seduzioni dell'intemperanza mondana, scelgono di rimanere nascosti al mondo e di evitare i tortuosi raggiri di questa vita? Il mare è dunque rifugio della temperanza, pratica della mortificazione, recesso dell'austerità, porto di sicurezza, tranquillità nel secolo, frugalità nel mondo e ancora incentivo alla preghiera per gli uomini fedeli e consacrati a Dio, così che il canto dei loro salmi gareggia con il mormorio delle onde che dolcemente si infrangono sulla spiaggia, e le isole plau-

4. Cf *Gen* 1,10.

dono con il quieto coro dei santi flutti echeggiando degli inni dei fedeli. In quale modo potrei descrivere compiutamente tutta la bellezza del mare come la contemplò il Creatore? Perché aggiungere altre parole? Che altro è il canto delle onde se non una specie di canto del popolo? Perciò spesso opportunamente si paragona al mare la Chiesa quando il popolo entra in folla: dapprima ne riversa le ondate da tutti gli ingressi, poi, mentre i fedeli pregano in coro, scroscia come per il rifluire dei flutti, allorché il canto degli uomini, delle donne, dei fanciulli, a guisa di risonante fragore d'onda, fa eco nei responsori dei salmi. Che dire poi dell'acqua che lava il peccato, mentre spira apportatore di salvezza il soffio dello Spirito Santo?

24. Il Signore ci conceda tutto questo: di navigare con prospero vento su una nave veloce, di fermarci in un porto sicuro, di non conoscere da parte degli spiriti maligni tentazioni più gravi di quanto siamo in grado di sostenere, di ignorare i naufragi della fede, di possedere una calma profonda e, nel caso che capiti qualche avvenimento che susciti contro di noi i flutti di questo mondo, di avere, vigilante al timone per recarci aiuto, il Signore Gesù il quale con la sua parola comandi, plachi la tempesta, stenda nuovamente sul mare la bonaccia. A lui onore e gloria, lode, perennità dai secoli ora e sempre e per tutti i secoli dei secoli. Amen.

Il sole (IV, 1,1-4)

1. Chi vendemmia, prima suole lavare i vasi nei quali viene versato il vino, perché qualche impurità non ne guasti il pregio. A che giova infatti piantare la vite in filari, zappare ogni anno o tracciare solchi con l'aratro nel terreno intorno ad essa, potarla, sostenerla, appoggiarla agli olmi e, per così dire, maritarla ad essi, se il vino, prodotto con tanta fatica, dovesse inacidirsi nel recipiente? Così, se uno desidera vedere il sorgere del sole, lava i suoi occhi perché non ci sia della polvere o del sudiciume che indebolisca lo sguardo né ombra di nebbia che offuschi la vista corporea nell'atto di osservare. Noi ora, a questo punto del nostro discorso, dobbiamo far sorgere il sole che prima non esisteva. Abbiamo già trascorso il primo giorno senza sole, abbiamo trascorso senza sole il secondo, concluso senza sole il terzo: il quarto giorno Dio comanda che siano fatti i luminari del cielo, il sole, la luna, le stelle. Comincia ad esistere il sole. Monda gli occhi della tua mente, o uomo, e gli interiori sguardi dell'anima, affinché qualche pagliuzza di peccato non offuschi l'acutezza del tuo ingegno e non intorbidi la vista di un cuore puro. Pulisciti gli orecchi per acco-

gliere in un vaso immacolato le limpide acque della Scrittura divina, perché non vi penetri nulla d'infetto. Il sole avanza inondando il giorno di un grande splendore, il mondo di una grande luce, riscaldandolo con il suo calore. Guardati, uomo, dal valutarne solo la grandezza, perché il suo bagliore, troppo vivo per te, non accechi la vista della tua mente, come chi ne fissa direttamente il raggio perde immediatamente la vista per il riflesso e, se non rivolge da un'altra parte il viso e gli occhi, ha l'impressione di essere cieco e di avere perduto la facoltà visiva, mentre, se devia lo sguardo, questa gli rimane intatta. Bada dunque che il suo raggio sorgente non confonda anche la tua vista. Perciò guarda anzitutto il firmamento del cielo che fu creato prima del sole, guarda la terra che cominciò ad essere visibile e ordinata prima che il sole iniziasse il suo corso, guardane i germogli che spuntarono prima della luce del sole. Il bruco è anteriore al sole,[5] l'erba più antica della luna. Non credere dunque dio quell'astro sul quale vedi che ebbero la precedenza i doni di Dio.[6] Erano trascorsi tre giorni, e nessuno sentiva la mancanza del sole, eppure lo splendore della luce rifulgeva. Infatti anche il giorno ha una sua luce che ha preceduto il sole.

2. Non ti affidare avventatamente allo splendore così luminoso del sole – esso è infatti l'occhio del mondo, la letizia del giorno, la bellezza del cielo, l'incanto della natura, l'eccellenza del creato –; ma, quando lo vedi, pensa al suo autore; quando lo ammiri, loda il suo Creatore. Se tanto gradito è il sole che partecipa della sorte di ogni creatura, quanto è mai perfetto quel *sole di giustizia*![7] Se è così veloce da percorrere col suo moto nello spazio d'un giorno e d'una notte tutto l'universo, quanto è potente colui che è sempre dappertutto e riempie ogni cosa con la sua maestà! Se merita ammirazione quello che riceve l'ordine di levarsi ogni giorno, com'è al di sopra d'ogni ammirazione colui che *comanda al sole e questo non si leva*,[8] come leggiamo nella Scrittura! Se è grande l'essere che ogni giorno si avvicina e si allontana dalle regioni terrestri mentre le ore si succedono, qual è mai colui che, anche quando si annientò perché lo potessimo vedere, *era la vera luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*![9] Se è eccelso l'astro che spesso viene eclissato per l'interporsi della terra, quanto è grande la maestà di colui che dice: *Ancora una volta, e io*

5. Ambrogio si sbaglia, perché nel racconto biblico nessun essere vivente viene creato prima del sole.
6. L'ammonimento di Ambrogio non è retorico: il culto del sole si era affermato prepotentemente nel tardo impero almeno dal III secolo, sotto la dinastia dei Severi, ed era stato ravvivato da Giuliano l'Apostata.
7. *Mal* 4,2.
8. *Giobbe* 9,7.
9. *Gv* 1,9.

scuoterò la terra![10] La terra, mentre eclissa il sole, non potrebbe sostenere il movimento che costui le imprime, se non fosse sostenuta dalla sostanza della sua volontà. Se per un cieco è un male non vedere la bellezza del sole materiale, che disgrazia per il peccatore sopportare le tenebre di una notte senza fine, privo del dono della vera luce!

3. Or dunque, quando vedi il sole, pensa alla terra che è stata creata prima, pensa all'erba da foraggio che gli è superiore per il diritto di precedenza, pensa agli alberi che applaudono perché cominciarono ad esistere prima degli astri del cielo. Forse i meriti del foraggio sono maggiori di quelli del sole o forse è preferibile il privilegio dell'albero? Non accada che preferiamo beni materiali all'autore di un sì grande dono! Perché la profondità della sapienza e della scienza di Dio dispose che cominciassero ad esistere gli alberi prima dei due luminari del mondo e, per così dire, degli occhi del firmamento celeste, se non perché tutti apprendessero dalla testimonianza della Scrittura divina che la terra può essere feconda anche senza il sole? Quella che poté senza sole far germogliare i primi semi delle cose, certamente potrebbe nutrire i semi ricevuti e con il tepore del suo seno portarne a maturazione i frutti senza il calore del sole.

4. Questo proclama la natura lasciando, per così dire, la parola alle proprie funzioni: «Buono è davvero il sole, ma perché serve, non perché comanda; buono perché aiuta la mia fecondità, non perché la crea; buono perché alimenta i miei frutti, non perché ne sia l'autore. Talora anzi esso brucia i miei prodotti, spesso mi è piuttosto di danno, in molti luoghi mi lascia senza dote. Non sono ingrata verso chi mi è compagno di servitù: esso mi è stato dato per il mio bene, è assoggettato con me alla fatica, è sottoposto con me alla vanità, è esposto con me alla schiavitù della corruzione. Geme con me, con me partorisce[11] perché giunga l'adozione dei figli[12] e la redenzione del genere umano, affinché possiamo anche noi essere liberati dalla schiavitù. Al mio fianco, insieme con me loda il Creatore, insieme con me innalza un inno al Signore nostro Dio. Dove il sole benedice, là benedice la terra, benedicono gli alberi da frutto, benedicono gli animali, benedicono con me gli uccelli.[13] Trovandosi in mare, il marinaio lo accusa e mi rimpiange; sui monti il pastore lo evita e cerca frettoloso i miei cespugli, i miei alberi all'ombra dei quali ripararsi stillante di sudore, assetato e stanco corre alle mie fontane».

10. *Agg* 2,6 (7).
11. Cf *Rom* 8,22.
12. Cf *Rom* 8,15.
13. Cf *Sal* 148,3.9; *Dan* 3,62ss.

Il giglio (III, 8,36)

Ma quale spettacolo è quello di un campo in pieno rigoglio, quale profumo, quale attrattiva, quale soddisfazione per i contadini! Come potremmo spiegarlo degnamente con le nostre parole? Ma abbiamo la testimonianza della Scrittura dalla quale vediamo paragonata la bellezza della campagna alla benedizione e alla grazia dei santi, quando Isacco dice: *L'odore di mio figlio è l'odore di un campo rigoglioso.*[14] Perché descrivere dunque le viole dal cupo colore purpureo, i candidi gigli, le rose vermiglie, le campagne tinte ora di fiori color d'oro ora variopinti ora color giallo zafferano, nelle quali non sapresti se rechi maggior diletto il colore dei fiori o il loro profumo penetrante? Gli occhi si pascono di questa gradevole visione e intorno ampiamente si sparge il profumo che ci riempie del suo piacevole effluvio. Perciò giustamente il Signore dice: *E la bellezza del campo è con me.*[15] È con lui, perché ne è l'autore: quale altro artefice infatti avrebbe potuto esprimere una così grande bellezza nelle singole creature? *Considerate i gigli del campo,*[16] quale sia il candore dei loro petali, come questi, l'uno stretto all'altro, si rizzino dal basso verso l'alto in modo da riprodurre la forma di un calice, come nell'interno di questo risplenda quasi un bagliore d'oro che, difeso tutt'intorno dalla protezione dei petali, non è esposto ad alcuna offesa. Se si cogliesse questo fiore e si sfogliassero i suoi petali, quale mano di artista sarebbe così abile da ridargli la forma del giglio? Nessuno saprebbe imitare la natura con tanta perfezione da presumere di ricostituire questo fiore, cui il Signore diede un riconoscimento così eccezionale da dire: *Nemmeno Salomone in tutta la sua gloria vestiva come uno di questi.*[17] Un sovrano ricchissimo e sapientissimo è giudicato inferiore alla bellezza di questo fiore!

ESPOSIZIONE DEL VANGELO SECONDO LUCA[18]

La Trinità (II, 92-95)[19]

92. Ma consideriamo ora il mistero della Trinità. Noi affermiamo l'esistenza di un unico Dio, però confessiamo il Padre e confessiamo il Figlio. Infatti, poiché sta scritto: *Amerai il Signore tuo Dio, e lui*

14. *Gen* 27,27.
15. *Sal* 50 (49),11.
16. *Mt* 6,28.
17. *Mt* 6,29.
18. È il trattato esegetico più ampio e l'unico che Ambrogio abbia dedicato ad un libro del Nuovo Testamento. Accolto con acredine da Girolamo per quelli che a lui sembravano plagi da Origene, e con entusiasmo da Agostino, il commento a *Luca* ebbe comunque immediata fortuna. La cronologia, molto incerta, parrebbe portare al 389-390, dunque alla fase più produttiva dell'attività letteraria di Ambrogio.
19. La traduzione è quella di COPPA G., in *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, Vol. 2,

solo servirai,[20] il Figlio negò di essere solo, quando disse: *Ma io non sono solo perché il Padre è con me*.[21] Neppure adesso è solo, poiché il Padre attesta di essere presente. È presente lo Spirito Santo: infatti la Trinità non può mai essere in se stessa disgiunta. Ecco che *si aprì il cielo, e discese lo Spirito Santo in forma corporea, come una colomba*.[22] Come mai, allora, gli eretici sostengono che Egli è solo in Cielo, se non è solo sulla terra? Consideriamo il mistero. Perché *come una colomba*? Perché la grazia del battesimo richiede la semplicità, affinché siamo semplici come colombe. La grazia del battesimo richiede la pace, quella pace che, nell'antico simbolo, la colomba portò un giorno a quell'arca che, sola, non fu travolta dal diluvio. Colui che ora si è degnato di discendere in forma di colomba, mi ha insegnato di chi fosse simbolo quella colomba, mi ha insegnato che quel ramoscello, quell'arca era il simbolo della pace e della Chiesa, poiché, pur fra le rovine del mondo, lo Spirito Santo reca alla sua Chiesa una pace feconda. Me lo ha insegnato anche Davide, il quale, scorgendo per ispirazione profetica il sacramento del battesimo, ha detto: *Avessi ali come una colomba*![23]

93. Venne, dunque, lo Spirito Santo: ma bada bene al mistero. Venne a Cristo: *in Lui*, infatti, *sono state create tutte le cose, e tutte sussistono in Lui*.[24] Considera la bontà del Signore, che da solo si sottopose alle umiliazioni, ma non cercò il privilegio da solo. E quando edificò la Chiesa? Dice: *Pregherò il Padre, ed egli vi darà un altro Consolatore, il quale resti con voi per sempre, lo Spirito di verità che questo mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce*.[25] A ragione, dunque, lo Spirito si è mostrato in forma corporea, dato che nella sua natura divina è invisibile.

94. Abbiamo visto lo Spirito, seppure in forma corporea: vediamo anche il Padre. Ma poiché ci è impossibile vederlo, ascoltiamone la voce; infatti questo Dio misericordioso è qui presente, e non abbandonerà il suo tempio. Egli vuole edificare ogni singola anima, vuole ammaestrarla per darle la salvezza, vuole trasferire le pietre viventi dalla terra al Cielo. Egli ama il suo tempio: ricambiamo il suo amore. Se amiamo Dio, osserviamo i comandamenti. Se lo amiamo, lo conosceremo. Infatti *chi dice: «Lo conosco» e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo*.[26] E poiché Dio è verità, come può amare Dio chi

Milano / Roma 1978, 230-235 che si fonda sull'ed. a cura di ADRIAEN M., in CChr.SL 14, Turnhout 1957.
20. *Dt* 6,5.13; 10,20.
21. *Gv* 16,32.
22. *Lc* 3,22.
23. *Sal* 55 (54),7.
24. *Col* 1,16.
25. *Gv* 14,16.
26. *1 Gv* 2,4.

non ama la verità? Ascoltiamo dunque il Padre; egli infatti non si vede. Ma anche il Figlio non si può vedere secondo la divinità: infatti *Dio nessuno mai l'ha visto.*[27] Siccome il Figlio è Dio, il Figlio, in quanto Dio, non si vede, ma Egli volle farsi vedere in un corpo; e poiché il Padre non aveva corpo, volle dimostrarci la sua presenza nel Figlio, dicendo: *Tu sei il mio figlio, in te mi sono compiaciuto.*[28] Se desideri sapere che il Figlio è sempre presente col Padre, leggi le parole del Figlio: *Se salgo in cielo, là tu ci sei; se mi distendo negli inferi, eccoti là.*[29] Se cerchi la testimonianza del Padre, l'hai udita da Giovanni. Affidati a colui al quale Cristo si è affidato per farsi battezzare, e al quale il Padre ha presentato il Figlio con una voce dal cielo, dicendo: *Questo è il mio figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto.*[30]

95. Com'è possibile che agli ariani non piaccia il Figlio, quando il Padre si è compiaciuto in Lui? Non sono io a dire questo, né l'ha detto soltanto un uomo, o Dio per mezzo di un uomo, o di angeli, o di arcangeli, ma l'ha confermato personalmente il Padre, con la sua voce venuta dal cielo. Del resto il Padre stesso lo ripete in un'altra occasione, quando disse: *Questi è il mio figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto; ascoltatelo;*[31] senza dubbio, ascoltatelo quando afferma: *Io e il Padre siamo una cosa sola.*[32] Perciò chi non crede al Figlio, non crede nemmeno al Padre. Egli rende testimonianza al Figlio. Se si dubita del Figlio, non si crede alla testimonianza paterna. Del resto quando dice: *Nel quale mi sono compiaciuto*, non loda nel proprio Figlio prerogative venutegli da altri, ma quelle che Lui stesso gli ha date. Dire: *Nel quale mi sono compiaciuto* non equivale forse a dire: *Tutto ciò che mio Figlio possiede è mio*, come lo stesso Figlio ha detto: *Tutto quello che il Padre possiede è mio?*[33] La potenza dell'identica divinità non ammette diversità fra il Padre e il Figlio, ma rende partecipi il Padre e il Figlio di un'unica potestà. Crediamo al Padre, poiché gli elementi ne hanno fatto risonare la voce, crediamo al Figlio, poiché gli elementi si sono mostrati docili alla sua voce. Il mondo ha creduto negli elementi, creda anche negli uomini; ha creduto nelle creature senza vita, creda anche nei viventi; ha creduto negli esseri muti, creda anche in quelli che parlano; ha creduto nelle cose prive d'intelligenza, creda anche in quanti hanno ricevuto l'intelligenza per poter conoscere Dio.

27. *Gv* 1,18.
28. *Lc* 3,22.
29. *Sal* 139 (138),8.
30. *Mt* 3,17.
31. *Mt* 17,5.
32. *Gv* 10,30.
33. *Gv* 16,15.

b) SCRITTI ASCETICI

La virtù della moderazione (*De paenitentia*, I,1,1-3)[1]

1. Se il fine supremo delle virtù è quello che mira al progresso del maggior numero di persone, la moderazione è praticamente la virtù più bella, perché non offende neppure quelli stessi che condanna, e di solito rende degni dell'assoluzione coloro che ha condannato. Inoltre essa è l'unica che abbia diffuso la Chiesa acquistata con il sangue del Signore,[2] imitando il beneficio celeste e la redenzione di tutti, mantenendosi entro un limite salutare che le orecchie degli uomini possano sostenere, le menti non aborrire, gli animi non temere.

2. Dunque chi mira a correggere i vizi della debolezza umana, deve sostenere sulle sue spalle e in certo modo pesare tale debolezza, non respingerla. Infatti il pastore del Vangelo si legge che portasse la pecora stanca, non che la rifiutasse,[3] e Salomone dice: *Non essere eccessivamente giusto*.[4] Infatti la moderazione deve temperare la giustizia. Perché come potrebbe lasciarsi curare da te chi ti disgusta, chi ritiene di ispirare disprezzo, non compassione, al suo medico?

3. Il Signore Gesù ebbe compassione di noi appunto per chiamarci a lui, non per atterrirci. Mite egli venne, venne umile;[5] e dice anche: *Venite a me, voi tutti che soffrite, e io vi conforterò*.[6] Conforta dunque il Signore Gesù, non esclude né respinge, e ben a ragione scelse discepoli tali da raccogliere il popolo come interpreti della volontà del Signore, non da respingerlo. Da ciò appare chiaro che non si debbono ritenere discepoli di Cristo quelli che ritengono di dover seguire la durezza anziché la mitezza, la superbia anziché l'umiltà, e negano agli altri quella misericordia che chiedono per se stessi.

Elogio di Maria (*De virginibus*, II, 2,6-15)[7]

6. La vita di Maria sia dunque per voi il ritratto vivente della verginità, perché in essa, come in uno specchio, si riflette l'immagine della castità e l'ideale della virtù. Di qui dovete attingere il modello per

1. Il *De paenitentia*, in due libri, fu scritto da Ambrogio fra il 378 e il 390 per combattere l'eresia di Novaziano, secondo la quale i peccati gravi come l'apostasia e l'adulterio non potevano essere rimessi dalla Chiesa. Le sue argomentazioni riprendono da vicino le tesi esposte più di un secolo prima da Cipriano, subito dopo la fine della persecuzione dell'imperatore Decio (nel 251). La traduzione è mia, condotta sull'ed. apparsa in SC 179. Riportiamo questo brano tra gli scritti ascetici per il suo contenuto, anche se lo scritto *De paenitentia*, appartiene alle opere che abbiamo classificato come dogmatiche.

2. Cf *Atti* 20,28.

3. Cf *Lc* 15,5.

4. *Qoh* 7,16.

5. Cf *Mt* 11,29.

6. *Mt* 11,28.

7. Il trattato *de virginibus*, in tre libri, indirizzato alla sorella Marcellina, nacque

la vostra vita, poiché qui, come in un modello, trovate condensati i precetti dell'onestà, che vi insegnano che cosa dovete emendare, che cosa fuggire, e che cosa imitare.

7. La nobiltà dell'insegnante è ciò che per prima cosa entusiasma ad apprendere. Ora, che cosa c'è di più nobile della madre di Dio? Che cosa c'è di più splendido di colei che generò il corpo di Cristo senza contaminare il suo? E, davvero, che cosa resta da dire delle altre virtù? Essa era vergine non solo nel corpo, ma anche nell'anima, perché non macchiò mai la trasparenza del suo spirito con nessuna aspirazione ambigua: era umile di cuore, austera nelle parole, prudente nell'animo, misurata nel parlare, ma molto desiderosa di apprendere; collocava la sua speranza non nel possesso malsicuro delle ricchezze ma nelle preghiere dei poveri; intenta al lavoro, vereconda nell'ascoltare i discorsi, voleva per unico giudice dell'anima non l'uomo, bensì Dio; non contraddiceva nessuno, voleva bene a tutti, cedeva il posto agli anziani, non invidiava le coetanee, rifuggiva dalla vanagloria, seguiva il buon senso, amava la virtù. Quando mai disgustò i genitori, anche solo alterandosi in viso, e quando mai dissentì dai suoi? Quando mai trattò con sufficienza i poveri, o si prese gioco dei deboli, o scansò gli indigenti, lei che era solita visitare soltanto quelle accolte di uomini dove la sua compassione non potesse dar adito al rossore, e che la sua onorabilità non dovesse trascurare? Non sguardi accigliati, né parole sfacciate, né azioni sconvenienti; il suo atteggiamento non era molle, non scomposto il passo, non petulante il tono di voce, sicché anche l'aspetto esterno era lo specchio dell'anima, l'immagine visibile della sua santità. Veramente, una casa onorata deve riconoscersi fin dal suo vestibolo, e a chi vi pone il piede deve mostrare di non nascondere nulla di oscuro al suo interno; così la nostra anima, non sbarrata da alcun ostacolo corporeo, deve brillare all'esterno come lo splendore di una lampada collocata internamente.

8. Perché dilungarmi sulla frugalità dei pasti e sull'eccesso delle occupazioni? L'una cosa addirittura superiore alle umane forze, l'altra appena sufficiente a sostenere le forze; nell'una non c'era tregua, nell'altra si moltiplicava il digiuno quotidiano. E quando subentrava

come al solito dalla rielaborazione di omelie pronunciate prima del 7 dicembre 377. Appartiene dunque alla prima fase dell'attività ambrosiana, ma è già pienamente rappresentativa della sua morale equilibrata e umanissima anche nello sviluppo di una problematica dove ancora una volta si faceva sentire il peso della tradizione culturale greca, rappresentata per Ambrogio, in questo caso, soprattutto da Atanasio. Su tale aspetto della teologia ambrosiana cf RIGGI C., *La verginità nel pensiero di S. Ambrogio*, in "Salesianum" 42 (1980) 789-806. La traduzione lievemente modificata è di COPPA G., in *Opere di Sant'Ambrogio*, Torino 1969, 578-583; il testo critico a cura di FALLER O. (= FP 31), Bonn 1933.

il desiderio di prendere il cibo, il pasto era solitamente comunissimo, per tener lontana la morte senza dar esca alla golosità. L'ora del sonno non era determinata dal capriccio, bensì dalla necessità; e nondimeno, mentre il corpo era assopito, l'anima stava desta, che di frequente, anche durante il riposo, conserva impresse le letture fatte, o continua quelle interrotte dal sonno, o riordina le azioni compiute, o presagisce quelle future.

9. Non la interessava uscir di casa se non per recarsi ai divini uffici e, anche in questo, sempre con i genitori o i parenti. Instancabile nell'intimità della casa, per recarsi fuori si circondava di una scorta, pur non avendo altra custode più sicura di se stessa; onesta nelle movenze e nei sentimenti, il suo non era tanto un camminare avanti quanto un progredire salendo nella virtù. La vergine abbia pure fidi custodi a guardia delle sue membra, ma a guardia della sua vita abbia soltanto se stessa. Avrà da imparare da molti, se sarà lei a istruire se stessa, avendo a maestre le virtù, poiché tutto ciò che fa è come una scuola. Così Maria stava attenta agli altri, come se avesse da imparare da tutti, ma adempiva tutti i doveri della virtù come se avesse non da imparare, bensì da insegnare.

10. Così ce l'ha descritta l'evangelista,[8] e così l'angelo l'ha trovata, e lo Spirito Santo l'ha scelta. Ma perché indugiare a spiegare punto per punto come i genitori l'abbiano prediletta, e gli estranei l'abbiano celebrata, quando fu degna di generare il Figlio di Dio? Al primo apparire dell'angelo fu da lui trovata nelle stanze più segrete, senza compagne, perché nessuno ne interrompesse il raccoglimento, nessuno la disturbasse; né sentiva il bisogno che le donne le tenessero compagnia, perché a tenerle compagnia erano i buoni pensieri. Anzi, non le sembrava di essere mai meno sola, come quando stava sola;[9] e come avrebbe potuto esserlo, se aveva accanto a sé tanti libri, tanti arcangeli, tanti profeti?

11. Del resto, anche Gabriele la trovò dove era solito visitarla, e Maria, turbandosi alle sue sembianze, ebbe timore dell'angelo come se avesse visto un uomo, ma udendone il nome lo riconobbe come uno che non le era sconosciuto. In tal modo volle essere un'estranea per ogni uomo, ma non per l'angelo, affinché tu comprenda quanto essa sia stata scrupolosa nell'udito e scrupolosa nello sguardo. Del resto, al saluto dell'angelo tacque, e rispose solo quando fu interpellata; ma mentre in un primo momento si era turbata nell'animo, in seguito promise il suo assenso.

8. Cf *Lc* 1,26ss.

9. Qui Ambrogio applica a Maria una frase che Cicerone, *De rep.*, I,17,27, aveva attribuito a Scipione l'Africano.

12. Quale sia stata, poi, la sua delicatezza verso le congiunte, ce lo fa comprendere la Scrittura.[10] Infatti, non appena si conobbe scelta da Dio, divenne ancora più umile e si mise subito in cammino verso la montagna, per recarsi dalla sua parente; e non certo perché la sua fede avesse bisogno di una conferma, dato che già aveva assentito all'annunzio divino. Infatti si sentì dire: *Beata colei che ha creduto!*[11] E rimase con lei per tre mesi. In un tratto di tempo così lungo non cercò prove alla sua fede, ma diede prova della sua carità. E tutto ciò, dopo che il bambino, esultando nel seno della madre, aveva salutato la madre del Signore, prevenendo l'esercizio delle facoltà naturali con il pieno possesso di quelle spirituali.

13. Quando poi seguirono tutti quei prodigi – cioè il parto di una donna sterile, la fecondità di una vergine, le parole di un muto, l'adorazione dei Magi, l'attesa di Simeone, l'annuncio della stella[12] – Maria, che pur si era turbata all'ingresso dell'angelo, ma imperturbabile davanti a tanti miracoli, *serbava*, come sta scritto, *tutte queste cose nel suo cuore.*[13] Sebbene fosse la madre del Signore, desiderava apprendere i precetti del Signore; e colei che aveva partorito Iddio, bramava tuttavia di apprendere la scienza di Dio.

14. Che cosa dovrei dire, poi, del fatto che ogni anno essa andava a Gerusalemme per la solennità della Pasqua, e andava con Giuseppe?[14] Il pudore deve accompagnarsi dappertutto a una vergine, a custodia di ogni sua virtù: e questo dev'essere inseparabile dalla verginità, che senza di esso non potrebbe esistere. Perciò Maria non si recava nemmeno al tempio senza il custode del suo pudore.

15. Ecco l'ideale della verginità. E tale fu Maria, affinché la vita di lei sola fosse una scuola per tutte. Se dunque non ve ne è discaro il modello, vi sia caro quanto essa ha operato, affinché ogni vergine, che si aspetta la sua stessa ricompensa, segua il suo esempio. Quante virtù brillano in quella sola Vergine: il riserbo della verecondia, il vessillo della fede, l'omaggio della carità: vergine raccolta nella sua casa, compagna nel servizio, madre nel tempio.

c) SCRITTI PASTORALI

La riflessione ambrosiana sulla ricchezza

Il pensiero di Ambrogio sulla ricchezza è sviluppato con singolare efficacia nel breve trattato *De Nabuthae historia*, scritto probabilmente fra il 386 e il 390. Prendendo lo spunto dall'episodio biblico della vigna di Naboth

10. Cf *Lc* 1,29-56.
11. *Lc* 1,45.
12. Cf *Lc* 1,36.64; *Mt* 2,11; *Lc* 2,25; *Mt* 2,1-12.
13. *Lc* 2,19.
14. Cf *Lc* 2,41.

(3 *Re* 20), egli esprime il proprio giudizio sulla ricchezza e sul diritto di proprietà,[1] in termini molto vicini a quelli della diatriba stoico-cinica, che denunciano la probabile origine pastorale di questo scritto. Esso presentava d'altra parte un aggancio drammaticamente attuale con la realtà del IV secolo declinante, momento in cui la sopraffazione dei grandi proprietari aveva raggiunto il culmine, determinando una fortissima crisi sociale da cui l'impero romano non avrebbe più saputo risollevarsi. La soluzione di Ambrogio sta ovviamente nel predicare ai ricchi il ravvedimento e il ritorno ai principi cristiani di fratellanza e di umiltà. Egli non condanna però la proprietà in quanto tale, bensì l'uso perverso di essa: pare dunque assolutamente fuorviante il dibattito, più polemico che scientifico, sul preteso "comunismo" di Ambrogio. Le fonti del *De Nabuthae* sono facilmente rintracciabili in due omelie di Basilio: *In illud: Destruam* (= PG 31,261-277) e *In divites* (= PG 31,277-304). Ma il materiale basiliano viene utilizzato con grande libertà, e interamente originale sembra il progetto di commentare l'episodio di Naboth. Da questo breve trattato riportiamo alcuni passi particolarmente significativi.[2]

1. 1. La storia di Naboth quanto al tempo è antica, quanto alla pratica è di tutti i giorni. Chi infatti, pur essendo ricco, non desidera ogni giorno i beni altrui? Chi, pur essendo molto facoltoso, non cerca di cacciare il povero dal suo campicello e di allontanare il misero dal podere ricevuto in eredità dagli avi? Chi si accontenta di ciò che ha? Di quale ricco non accende il desiderio un podere confinante? Dunque non è nato un solo Achab, ma, ciò che è peggio, ogni giorno nasce un Achab e mai muore per questa generazione. Se ne viene meno uno, ne sorgono molti; sono più numerosi quelli che rapinano di quelli che vengono rapinati. Non un solo Naboth povero è stato ucciso: ogni giorno uno come Naboth viene schiacciato, ogni giorno un povero viene ucciso. Così l'umanità, terrorizzata, abbandona le sue terre, il povero emigra con i suoi figlioletti, portando il più piccolo in braccio; la moglie segue piangendo, come se accompagnasse il marito al sepolcro.

2. Fin dove volete arrivare, o ricchi, con le vostre insane brame? *Volete forse essere i soli ad abitare la terra?*[3] Perché cacciate colui con il quale avete in comune la natura e pretendete di possedere per voi la natura? La terra è stata creata come un bene comune per tutti, per i ricchi e per i poveri: perché, o ricchi, vi arrogate un diritto esclusivo sul suolo? La natura, che tutti partorisce poveri, non conosce ricchi. Infatti nasciamo senza vestiti, siamo generati senza oro e argento. Ci

1. Sulla dottrina sociale di Ambrogio è illuminante VASEY V. R., *The social ideas in the Works of St Ambrose. A Study on the Nabuthe* (= SEA 17), Roma 1982. Sui problemi storico-economici dell'età di Ambrogio cf almeno CRACCO RUGGINI L., *Economia e società nell'Italia annonaria*, Milano 1961, oltre che, naturalmente le storie del tardo impero di STEIN-PALANQUE e di MAZZARINO.

2. Nella traduzione di GORI F., in *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, vol. 6, Milano / Roma 1985, a cui si sono apportate lievi modifiche.

3. *Is* 5,8.

mette alla luce nudi, bisognosi di cibo, di vestiti, di bevande; nudi ci accoglie la terra che nudi ci ha generati; non può racchiudere dentro la tomba i confini dei nostri possedimenti. Un piccolo pezzo di terra è più che sufficiente sia per il povero che per il ricco, e la terra che non poté contenere i desideri del ricco, quando era in vita, ora lo contiene interamente.

5. 21. Ho visto personalmente un povero messo in catene perché costretto a pagare quello che non aveva, condotto in carcere perché mancava il vino alla tavola del padrone; l'ho visto mettere all'asta i figli per far rinviare la pena.[4] Fortunatamente si trovò uno che lo aiutò in quella situazione di bisogno. Il povero tornò a casa sua con i suoi e vide tutto saccheggiato: non gli era stato lasciato nulla da mangiare. Provava tanta sofferenza per la fame dei figli che si rammaricava di non averli venduti a chi avrebbe potuto sfamarli. Ritornò sulla sua decisione e decise di venderli. Ma l'ingiusta povertà si scontrava con la pietà di padre; la fame lo spingeva ad assicurarsi il prezzo della vendita, la natura lo spingeva al dovere. Più volte si preparò a morire insieme ai figli piuttosto che separarsi da loro; più volte si ritrasse. Alla fine vinse la necessità, non la volontà, e anche la pietà cedette al bisogno.

14. 60. O uomo, tu non sai accumulare le ricchezze. Se vuoi essere ricco, sii povero per il mondo, per essere ricco davanti a Dio. Chi è ricco di fede è ricco davanti a Dio, chi è ricco di misericordia è ricco davanti a Dio, chi è ricco di innocenza è ricco davanti a Dio; il ricco di sapienza, il ricco di scienza è ricco davanti a Dio. Ci sono alcuni che, pur essendo poveri, vivono nell'abbondanza e altri che, pur essendo ricchi, vivono nel bisogno. I poveri sono nell'abbondanza: la loro *grande povertà abbonda nelle ricchezze della propria innocenza*;[5] *i ricchi invece si trovano nel bisogno ed hanno fame*.[6] Non a caso infatti è stato scritto: *I poveri saranno preposti ai ricchi e i servi presteranno a interesse ai loro padroni*,[7] perché ricchi e padroni seminano cose inutili e cattive, dalle quali non raccolgono frutto, ma mietono spine. E perciò i ricchi saranno soggetti ai poveri e i servi presteranno ai padroni i beni spirituali, come il ricco pregava che il povero Lazzaro gli prestasse una goccia d'acqua. Anche tu, o ricco, puoi osservare questo insegnamento. Dona al povero e avrai prestato al Signore: infatti *chi dona al povero presta a Dio*.[8]

4. Un episodio analogo è narrato in *De Tobia*, 8,29 ed ha un precedente immediato in Basilio (cf in PG 29,277b). Ma la sua storicità non si può ragionevolmente escludere, perché una legge di Costantino dava effettivamente al padre la facoltà di vendere i propri figli: cf *Cod. Iust.*, 4,43,2.
5. 2 *Cor* 8,2.
6. *Sal* 34 (33),11.
7. *Prov* 22,7
8. *Prov* 19,17.

Ambrogio principe della Chiesa

Per la valutazione dell'influsso di Ambrogio sulla politica, ecclesiastica e non, del suo tempo, appare particolarmente interessante la lettura dell'epistolario. Esso rivela nel vescovo di Milano un'opposizione implacabile sia agli ultimi sussulti del paganesimo agonizzante sia al giudaismo. Un atteggiamento intransigente che si manifesta con crudezza nell'epistola 74[9] contro gli Ebrei, nelle due lettere a Valentiniano sulla questione dell'altare della Vittoria (*Epp.*, 72 e 73), in quella sulla consegna di una basilica agli ariani (*Ep.*, 75a). Pieno di tatto, sia pure non disgiunto da sostanziale fermezza, Ambrogio si dimostra invece nella celebre lettera a Teodosio dopo l'eccidio di Tessalonica (*Ep. extra collectionem*, 11).

Epistola 74

Nell'estate del 388 i cristiani di Callinico, città posta presso l'Eufrate (l'odierna ar-Raqqah in Siria), istigati dal loro vescovo, avevano incendiato e devastato la sinagoga. Teodosio aveva imposto al vescovo di ricostruire a sue spese l'edificio. Ma Ambrogio con questa lettera, di cui si riportano qui i passi più significativi,[10] ottenne la revoca dell'ordine imperiale.

10. Dunque il luogo che ospita l'incredulità giudaica sarà ricostruito con le spoglie della Chiesa, e il patrimonio acquistato dai cristiani con la protezione di Cristo sarà trasmesso ai templi degli increduli? Leggiamo che anticamente furono innalzati templi agli idoli con la preda dei Cimbri,[11] con le spoglie degli altri nemici. Questa iscrizione porranno i Giudei sul frontone della loro sinagoga: «Tempio dell'empietà costruito col bottino dei cristiani».

11. Ma, imperatore, ti preoccupa il problema dell'ordine pubblico. Che cosa è dunque più importante: il pretesto dell'ordine pubblico o la causa della religione? La repressione deve cedere di fronte alla devozione.

12. Non hai sentito, imperatore, che, avendo Giuliano ordinato di ricostruire il tempio di Gerusalemme, coloro che attendevano alle operazioni di pulizia furono arsi dal fuoco divino?[12] Non temi che capiti ancora così? Tanto meno avresti dovuto dare quest'ordine, visto che l'aveva dato Giuliano.

13. Ma certamente, se io dovessi invocare in questa causa il diritto

9. La numerazione delle epistole di Ambrogio segue quella, ormai canonica, dell'edizione apparsa in CSEL a cura di FALLER O. e ZELZER M.

10. Con lievi modifiche, la traduzione di questa lettera e di quelle seguenti (le *Epp.* 73. 75a. 11 *extra collectionem*) è di BANTERLE G., in *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, vol. 21, Milano / Roma 1988.

11. Ambrogio allude alla terribile sconfitta subita dai Cimbri per opera di Mario e Catulo nel 101 a. C.

12. Cf AMMIANO, 23,1,2-3.

delle genti, direi quante basiliche della Chiesa i Giudei hanno incendiato al tempo dell'impero di Giuliano. Due a Damasco, di cui una è stata a malapena risistemata, ma a spese della Chiesa, non della Sinagoga, mentre l'altra basilica è un ammasso d'informi rovine. Furono incendiate le basiliche a Gaza, ad Ascalona, a Berito e in quasi tutte quelle regioni, e nessuno ne chiese riparazione. Fu incendiata dai pagani e dai Giudei una basilica che da sola superava tutte le altre. La Chiesa non ne ebbe soddisfazione; dovrà averla forse la Sinagoga?

22. E che cosa ti dirà Cristo dopo questi avvenimenti? Non ricordi che cosa mandò a dire al santo Davide, per mezzo del profeta Natan?: «Io ti ho scelto, benché minore, fra i tuoi fratelli[13] e da privato cittadino ti ho fatto imperatore. Io ho posto sul trono imperiale il frutto della tua discendenza.[14] Io ti ho sottoposto le nazioni barbare, io ti ho concesso la pace, io ho ridotto in tuo potere il tuo nemico.[15] Non avevi grano per nutrire l'esercito, per mano dei tuoi stessi nemici ti ho spalancato le porte, ti ho aperto i granai; i tuoi nemici ti fornirono le vettovaglie che avevano accumulato per sé. Io ho sconvolto i piani del tuo nemico, perché egli si scoprisse e restasse indifeso. Io ho trattenuto l'usurpatore stesso dell'Impero e ho obnubilato la sua mente così che, pur avendo ancora la possibilità di fuggire, tuttavia – come timoroso che qualcuno riuscisse a sottrarsi a te – si rinchiuse da sé con tutti i suoi.[16] Io, per accrescere la tua vittoria, ho riunito sull'altro elemento[17] il suo conte[18] e l'esercito che prima avevo disperso perché non si unissero a combatterti. Io disposi che il tuo esercito, formato da molte e indomite razze,[19] conservasse la lealtà, la disciplina e la concordia come fosse di una sola stirpe. Io, quando c'era un estremo pericolo che i barbari passassero le Alpi con infidi propositi, ti concessi la vittoria dentro lo stesso bastione delle Alpi, per farti vincere senza danno. Io, dunque, ti ho fatto trionfare sul tuo nemico, e tu concedi ai miei nemici il trionfo sul mio popolo!».

23. Forse Massimo non fu sconfitto perché proprio prima della spedizione, avendo appreso che a Roma una sinagoga era stata incendiata, aveva inviato là un suo editto per ristabilire l'ordine pubblico?

13. Cf *1 Sam* (*1 Re*) 16,13. Ambrogio ricorda a Teodosio che egli non era neppure il primogenito tra i figli di Teodosio, *magister militum* di Valentiniano I.
14. Cf *2 Sam* (*2 Re*) 7,8.
15. L'usurpatore Massimo era infatti appena stato sconfitto ed ucciso ad Aquileia, dove Ambrogio si trovava, e in quel momento la lealtà dei cristiani verso Teodosio era risultata preziosa.
16. Massimo, sconfitto, si era asserragliato in Aquileia.
17. Cioè sul mare.
18. Andragazio, uccisore di Graziano e ammiraglio di Massimo, si suicidò gettandosi in mare dopo la morte di Massimo: cf OROSIO, VII,35,5.
19. Goti, Unni e Alani, combattenti di solito non precisamente disciplinati.

Perciò il popolo cristiano disse: «Non lo attende nulla di buono, questo re è diventato giudeo; avevamo sentito parlare di lui come di un difensore della nostra dottrina, riconosciuto da poco da Cristo morto per i peccatori». Se si è detto così di un discorso, che si dirà di un intervento repressivo? Egli dunque fu subito vinto dai Franchi, dal popolo dei Sassoni, in Sicilia, a Siscia,[20] a Petavio,[21] dovunque insomma. Che c'è di comune tra un devoto e un incredulo? Gli esempi di empietà devono essere cancellati insieme con l'empio. Chi ha vinto, non deve imitare, bensì condannare ciò che a quello è stato di danno e che, sconfitto, ha dovuto subire.

Il dibattito sull'altare della Vittoria

Nell'estate del 384 Quinto Aurelio Simmaco (340-402),[22] *praefectus urbi* ed autorevolissimo esponente della cultura pagana, giunse a Milano per ottenere dal giovanissimo imperatore Valentiniano II il ripristino nell'aula del senato dell'altare della Vittoria, che era stato rimosso per ordine del fratello Graziano nel 382. Ambrogio ne venne a conoscenza e indirizzò all'imperatore due lettere, la seconda delle quali rappresenta la confutazione della petizione di Simmaco. Il senatore pagano redasse un appello elegante e misurato, che ricordava le antiche glorie di Roma legate al paganesimo e incitava l'imperatore allo spirito di tolleranza verso tutti i culti. Ma il successo arrise, ancora una volta, all'energico vescovo, che in sostanza fece balenare all'imperatore il pericolo della scomunica e di un'eventuale defezione dei cristiani. Delle due lettere ambrosiane si riporta qui per intero la seconda.

Epistola 73

Il vescovo Ambrogio al beatissimo principe e clementissimo Imperatore Valentiniano Augusto

1. Poiché il chiarissimo Simmaco, prefetto dell'Urbe, ha presentato alla tua clemenza un esposto chiedendo che l'altare, che era stato tolto dalla curia della città di Roma, fosse ricollocato al suo posto e tu, imperatore – pur trovandoti ancora, giovanetto nel primo fiore, nel tirocinio della minore età e tuttavia già veterano per la fermezza della fede –, non consentivi alle richieste dei pagani, nello stesso

20. Sisak, sul fiume Sava.

21. Pettau, sulla Drava.

22. Simmaco apparteneva ad una famiglia illustre e potente, forse imparentata per parte di madre con Ambrogio stesso. È certo comunque che Ambrogio e il fratello Satiro furono lanciati nella carriera amministrativa proprio dal padre di Simmaco; questi rimase in buoni rapporti personali con Ambrogio anche quando egli diventò vescovo. Su queste vicende cf i saggi raccolti in MOMIGLIANO A. (ed.), *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel sec. IV*, Torino 1968, trad. it.; KLEINER R., *Der Streit um den Viktoria-Altar*, Darmstadt 1972.

momento in cui ne fui informato ti ho presentato un memoriale[23] nel quale, pur esponendo le considerazioni che mi sembrava necessario suggerirti, ti ho chiesto tuttavia che mi fosse dato un esemplare dell'esposto.[24]

2. Pertanto, non perché io dubiti della tua fede, ma per essere previdente nella precauzione e sicuro di un benevolo esame, con questo scritto rispondo alle affermazioni dell'esposto, questo solo chiedendo: che cioè tu ritenga di dover badare non all'eleganza della forma, ma alla forza delle argomentazioni. Come insegna infatti la Sacra Scrittura, la lingua dei sapienti letterati è d'oro,[25] perché fornita di appariscenti discorsi e, per così dire, lampeggiante del bagliore di un eloquio che risplende come quello di un prezioso colore, conquista gli occhi dell'animo con il suo aspetto attraente e li abbacina con la sua vista. Ma l'oro, se tu lo maneggi con attenzione, vale solo esteriormente, mentre nel suo intimo non è che un metallo. Rigira tra le mani e saggia la religione dei gentili: essi pronunciano parole raffinate e solenni, ma difendono una dottrina priva di verità; parlano di Dio, ma adorano una statua.

3. Il chiarissimo prefetto dell'Urbe propose, nel suo esposto, tre argomenti che riteneva validi: Roma reclama, come dice lui, i suoi antichi culti; si deve assegnare ai suoi sacerdoti e alle vergini vestali uno stipendio;[26] per aver rifiutato uno stipendio ai sacerdoti è seguita una pubblica carestia.

4. Secondo la prima affermazione, Roma si scioglie in lacrime con voce lamentosa reclamando l'esercizio degli antichi culti, come dice lui. Questi riti, sostiene, respinsero Annibale dalle mura, i Galli Senoni dal Campidoglio. Perciò, mentre si esalta la potenza dei sacri riti, se ne rivela la debolezza. Dunque Annibale insultò a lungo i sacri riti di Roma e, sebbene gli dèi combattessero contro di lui, giunse vittorioso sotto le mura della città. Perché si lasciarono assediare, quelli per i quali combattevano le armi dei loro dèi?

5. Che dovrei dire, infatti, dei Senoni cui non avrebbero potuto resistere i resti dell'esercito romano, mentre stavano penetrando nell'interno del Campidoglio, se un'oca spaventata, starnazzando, non ne avesse tradito la presenza? Ecco quali protettori hanno i templi romani! Dov'era allora Giove? Forse parlava per mezzo di un'oca?

6. Ma perché dovrei negare che i sacri riti furono alleati dei

23. È l'*Ep.*, 72.
24. La relazione di Simmaco.
25. Cf *Prov* 15,2.
26. Questa era in realtà la questione fondamentale: Simmaco e Ambrogio ben sapevano entrambi che senza il sussidio statale il culto pagano non avrebbe più potuto sopravvivere.

Romani? Ma anche Annibale adorava gli stessi dèi. Quale delle due cose vogliono, dunque? Scelgano loro. Se i sacri riti vinsero dalla parte dei Romani, furono sconfitti dalla parte dei Cartaginesi; ma se furono sopraffatti dalla parte dei Cartaginesi, non giovarono certamente ai Romani.

7. Taccia dunque quell'odioso lamento del popolo romano: non era questo l'incarico affidato da Roma. Con altre parole essa li provoca: «Perché ogni giorno mi insozzate con l'inutile sangue di un gregge innocente? I trofei della vittoria sono riposti non già nelle viscere degli animali, ma nell'energia dei combattenti. Con altri sistemi ho sottomesso il mondo. Era un soldato, Camillo, che, tagliati a pezzi i vincitori della rupe Tarpea, riconquistò le insegne sottratte al Campidoglio;[27] il valore sgominò quelli che la religione[28] non era riuscita ad allontanare. Perché parlare di Attilio Regolo che, con il suo sacrificio, fu soldato fino alla morte?[29] L'Africano[30] non tra gli altari del Campidoglio ma tra le schiere di Annibale raggiunse il trionfo. Perché mi citate gli esempi degli antichi? Detesto i riti praticati da uomini come Nerone. Che dire degli imperatori rimasti sul trono due mesi, e della fine dei re che coincidette con l'inizio del loro regno? O era per caso una novità che i barbari fossero usciti dal loro territorio? Erano forse cristiani anche quei due imperatori, di cui l'uno, con inaudito e miserevole esempio, fu fatto prigioniero,[31] mentre sotto l'altro fu asservito il mondo,[32] dimostrando che i loro riti, che promettevano la vittoria, li avevano ingannati? Non c'era forse anche allora l'altare della Vittoria? Mi pento dei miei errori, la mia vetusta canizie ha dovuto arrossire per il sangue vergognosamente versato.[33] Non arrossisco invece di convertirmi nella vecchiaia insieme a tutto il mondo. Indubbiamente è vero che nessuna età è troppo avanzata per imparare. Arrossisca la vecchiaia che non può correggersi. Deve essere lodata non la vecchiaia degli anni, ma quella del comportamento. Non è affatto una vergogna sapersi migliorare. Con i barbari avevo solo questo in comune: di ignorare Dio prima d'ora. Il vostro sacrificio consiste nell'aspergersi con sangue di animali. Perché cercate la voce degli dèi in bestie senza vita? Venite e imparate sulla terra a prestare servizio nell'esercito del Cielo. Viviamo qui, ma siamo soldati lassù.

27. Il fatto avvenne nel 390 a. C.
28. Così il traduttore; ma forse qui *religio* può significare piuttosto *superstizione*.
29. Durante la prima guerra punica (264-241 a. C.).
30. Publio Cornelio Scipione, detto l'Africano dopo il trionfo su Annibale (202 a. C.).
31. Si allude a Valeriano (252-260), fatto prigioniero dai Persiani.
32. Probabilmente Gallieno (260-264), che perse molte province dell'impero.
33. Non si dimentichi che qui sta parlando Roma stessa, secondo l'artificio retorico della prosopopea, che Ambrogio riprende dalla relazione di Simmaco.

Mi insegni il mistero del cielo il dio stesso che mi ha creato, non l'uomo che non ha conosciuto neppure se stesso. Sul conto di Dio a chi devo credere più che a Dio? Come posso credere a voi, che confessate di non conoscere ciò che adorate?».

8. «A un così grande mistero, egli dice, non si può giungere per un'unica strada».[34] Ciò che voi ignorate, noi l'abbiamo appreso dalla voce di Dio; e ciò che voi cercate attraverso ipotesi, noi lo conosciamo con certezza dalla stessa sapienza e verità di Dio. Il vostro modo di agire non si accorda col nostro: voi chiedete pace per le vostre divinità agli imperatori, noi per gli stessi imperatori chiediamo pace a Cristo; voi adorate le opere delle vostre mani, noi consideriamo un'offesa credere dio tutto ciò che può essere fabbricato. Dio non vuole essere adorato nelle pietre. D'altra parte, perfino i vostri stessi filosofi derisero simili superstizioni.

9. E se negate che Cristo sia Dio perché non credete che Egli sia morto[35] – non sapete, infatti, che fu della sua carne, non della sua divinità, quella morte la quale ha fatto sì che nessuno dei credenti ormai muoia –, che c'è di più sconsiderato di voi, che venerate in modo offensivo e togliete prestigio con le vostre manifestazioni d'onore? Credete infatti vostro dio un pezzo di legno. O venerazione offensiva! E non credete che Cristo sia potuto morire. O caparbietà dell'omaggio!

10. «Ma, dice, bisogna restituire gli altari alle statue, gli ornamenti ai templi». Si chieda questo a chi partecipa di tale superstizione: un imperatore cristiano ha imparato a onorare solo l'altare di Cristo. Perché vogliono costringere mani pie e bocche fedeli ad essere strumento dei loro sacrilegi? La voce del nostro imperatore faccia risonare il nome di Cristo e annunci Lui solo in cui crede, perché *il cuore del re è nella mano di Dio*.[36] Forse un imperatore pagano ha mai innalzato un altare a Cristo? Mentre insistono nel chiedere ciò che fu un tempo, col loro esempio dimostrano quanta riverenza gli imperatori cristiani devono tributare alla religione che seguono, dal momento che quelli pagani hanno concesso tutto alle loro superstizioni.

11. Esistiamo da poco e già essi vengono dopo di noi, mentre prima ci avevano messo da parte. Noi ci vantiamo del sangue versato, essi si preoccupano del danno subito. Noi consideriamo ciò una vittoria, essi un torto. Non ci hanno mai dato maggior contributo di quando

34. Simmaco sosteneva la sostanziale equivalenza di tutte le religioni, dunque la necessità della tolleranza: una tesi a cui Ambrogio si mostra implacabilmente avverso.

35. Veramente ci si aspetterebbe: «non credete che Egli sia risorto».

36. *Prov* 21,1.

facevano flagellare, proscrivere e uccidere i cristiani. La religione ha trasformato in ricompensa ciò che l'empietà credeva fosse un supplizio. Ecco la loro magnanimità! Noi siamo cresciuti attraverso le ingiustizie, la miseria, i supplizi; essi non credono che i loro riti possano sussistere senza contributi.

«Abbiano, dice, le vergini vestali l'immunità di cui godevano». Parlino così quelli che sono incapaci di credere che la verginità possa essere disinteressata, e suscitino col miraggio del guadagno le vocazioni quelli che non hanno fiducia nella virtù. Tuttavia quante vergini hanno loro procurato le ricompense promesse? Si scelgono a malapena sette vergini vestali. Ecco tutto il numero che sono riusciti a mettere insieme le bende che cingono il capo, le vesti di porpora, l'apparato della lettiga circondata da un corteo di servitori, gli straordinari privilegi, i grossi guadagni, la castità limitata nel tempo.[37]

12. Sollevino gli occhi della mente e del corpo, guardino questa folla che è esempio di pudore, questo popolo che è un modello di purezza, quest'assemblea della verginità. Al capo delle nostre vergini non conferiscono onore le bende, ma serve loro un comune velo che solo la castità sa apprezzare. Non ricercate, ma rifiutate le seduzioni della bellezza; non insegne di porpora, non raffinati piaceri, ma la pratica dei digiuni; non privilegi, non guadagni: tutto, insomma, tale da far pensare che il fervore si attenui nell'esercizio dei loro doveri, mentre nell'esercizio dei loro doveri il fervore riceve nuovo impulso. Non è verginità quella che si compra col denaro, che non si possiede per amore di virtù; non è purezza quella che come in un'asta si mette all'incanto per un periodo limitato dietro corresponsione di un compenso in moneta. La prima vittoria della castità consiste nel vincere la cupidigia della ricchezza, perché l'amore del guadagno è una tentazione per il pudore. Ammettiamo, tuttavia, che si debbano corrispondere alle vergini sussidi della cassa imperiale: quali donativi avanzeranno per le vergini cristiane? Quale tesoro fornirà somme così ingenti? Se invece ritengono che si debbano sovvenzionare le sole vestali, essi che sotto gli imperatori pagani rivendicarono per sé tutte le disponibilità, non si vergognano di non pensare che sotto prìncipi cristiani noi dovremmo godere di uguale trattamento?

13. Si lagnano anche che ai loro sacerdoti e ai ministri del culto non sia fornito il vitto a spese dello Stato. Quale putiferio di parole è scoppiato di qui! Ma, al contrario, secondo le leggi recenti,[38] ci sono negati i vantaggi perfino della successione privata, e nessuno si

37. Le vestali potevano sposarsi dopo trent'anni di servizio.

38. Cf *Cod. Theodos.*, XVI,2,20 (20 luglio 370).

lamenta; non la consideriamo un'ingiustizia, perché non soffriamo di questa perdita. Se un sacerdote cercasse il privilegio di evitare le cariche curiali, dovrebbe rinunciare ai beni del padre e degli avi e a tutta la sua sostanza.[39] Se i pagani avessero tale motivo per lamentarsi, quali sarebbero le loro proteste per il fatto che un sacerdote debba acquistare il tempo disponibile per il proprio ministero con la perdita di tutto il suo patrimonio e pagare l'esercizio di una carica a servizio del pubblico con la rinuncia a tutta la sua fortuna d'uomo privato? Vegliando come una sentinella sulla comune salvezza, egli ha, quale ricompensa per consolarsi, la povertà nella sua casa, perché non ha venduto il suo ministero ma ha acquistato la grazia.

14. Confrontate le due situazioni. Voi cercate di esentare il decurione[40] mentre la Chiesa non può ottenere l'esenzione per un prete. Si fanno testamenti in favore dei ministri dei templi; non è escluso da questo diritto né chi non appartiene alla classe sacerdotale né chi è d'infima condizione né chi fa strage del proprio onore; il comune diritto è negato, fra tutti, al solo uomo di Chiesa, che è il solo che si assume per tutti la comune preghiera, che presta a tutti il suo servizio: per lui non ci sono legati nemmeno da parte di vedove di assoluta serietà, non ci sono donazioni. E pur dove non si scopre colpa nella condotta, tuttavia si fissa una pena pecuniaria per l'ufficio. Vale il legato di una vedova cristiana se in favore dei sacerdoti di un tempio pagano, non vale se in favore dei ministri di Dio. Ho esposto questo, non per lamentarmene, ma perché sappiano di che cosa non mi lamento; preferisco infatti che noi abbiamo meno denaro e più grazia di Dio.

15. Ma affermano che le donazioni o i lasciti fatti alla Chiesa non sono stati toccati. Dicano a loro volta chi ha sottratto donativi ai templi, come invece è avvenuto per quelli cristiani. Se ciò fosse stato fatto ai pagani, si tratterebbe di una ritorsione piuttosto che di un'ingiustizia. Soltanto adesso si mette innanzi la giustizia e s'invoca la parità dei diritti? Dov'era questa opinione quando, saccheggiati i beni di tutti i cristiani, negavano loro perfino la possibilità di respirare e impedivano di renderci tra noi gli estremi onori della sepoltura, mai negati a nessun defunto? Ma i mari restituirono quelli che i pagani vi avevano gettato.[41] È una vittoria della fede che anch'essi ormai critichino il comportamento dei loro. Ma, diamine, quale ragione hanno per chiedere i favori di quelli dei quali condannano le imprese?

39. Cf *Cod. Theodos.*, XII,1,59 (2 settembre 364); XII,1,104 (7 novembre 383).
40. Una sorta di consigliere comunale.
41. PRUDENZIO, *Peristeph.*, 5,437-520, cita il caso di s. Vincenzo martire.

16. Nessuno tuttavia ha negato le offerte ai templi e i legati agli aruspici; furono soltanto confiscati i beni immobili, perché non usavano per scopi religiosi quelle proprietà che difendevano in nome della religione. Quelli che ricorrono al nostro esempio, perché non imitano il nostro ministero? La Chiesa non possiede per sé null'altro che la fede. Questi sono i redditi, questi i proventi che essa offre. I possedimenti della Chiesa servono per mantenere i poveri. Elenchino i prigionieri riscattati dai templi, gli alimenti passati ai poveri, le sovvenzioni – per vivere – accordate agli esuli. Sono stati confiscati i beni immobili, non i diritti.

17. Ecco l'azione che, a quanto dicono, una pubblica carestia ha punito per espiare il funesto sacrilegio: l'avere cominciato ad impiegare per l'uso di tutti ciò che veniva impiegato per il mantenimento dei sacerdoti. Per questo, dunque, gli affamati – sentendosi mancare – lambivano con la bocca gli alberi dopo aver loro tolto la corteccia, alla ricerca di un miserabile umore. Per questo, sostituendo le ghiande alle messi caonie,[42] ridotti nuovamente al cibo degli animali e agli alimenti di un vitto indegno, ingannavano la loro fame pietosa scuotendo le querce nei boschi. Evidentemente si trattava di prodigi di nuovo genere per la terra, che non si erano mai verificati, quando la superstizione pagana dominava in tutto il mondo! In realtà, ciò avvenne quando in precedenza la messe con le sterili avene deluse le aspettative del parsimonioso agricoltore,[43] e gli steli del frumento – invano cercati nei solchi[44] – ingannarono la speranza della gente di campagna.

18. E per quali motivi i Greci ritennero che le loro querce dessero oracoli,[45] se non perché consideravano un dono della religione celeste il surrogato del nutrimento offerto dalle selve? Di tal genere, infatti, credono i doni dei loro dèi. Chi adorò gli alberi di Dodona se non il popolo dei pagani, onorando così il misero nutrimento fornito dai boschi al posto del campo? Non è verosimile che i loro dèi, sdegnati, abbiano imposto come pena ciò che solevano concedere come dono. Che equità sarebbe stata negare a tutti il vitto come ritorsione per quello negato a pochi sacerdoti, essendo la vendetta più spietata della colpa? Non è dunque questa la causa capace di provocare un così grande travaglio del mondo ingannatore,[46] al punto che ad un tratto, quando le messi erano già verdeggianti, venisse meno la speranza del raccolto annuale ormai cresciuto.

42. Cf VIRGILIO, *Georg.*, I,8: *Chaoniam pingui glandem mutavit arista*. La Caonia era l'Epiro, così chiamato da Caone, fratello del troiano Eleno. Lì c'era il santuario oracolare di Zeus a Dodona.

43. Qui Ambrogio riecheggia VIRGILIO, *Georg.*, I,225-226; cf anche I,47-48.

44. Cf VIRGILIO, *Georg.*, I,134.

45. Come appunto avveniva a Dodona.

46. Oppure: «del mondo in decadenza».

19. Del resto, da moltissimi anni sono stati aboliti i privilegi dei templi. Solo in questi ultimi tempi gli dèi pagani hanno pensato di vendicare le ingiurie subite? Per questo motivo anche il Nilo non si è gonfiato con la consueta piena, ossia per vendicare le perdite dei sacerdoti dell'Urbe, mentre non ha vendicato quelle dei propri sacerdoti?

20. Sia pure così; se pensano che gli anni precedenti gli dèi abbiano vendicato le loro offese, perché quest'anno non se ne sono curati? Ora infatti il popolo delle campagne non si nutre con le radici delle piante strappate dal suolo né cerca il ristoro delle bacche selvatiche né coglie il cibo dai cespugli, ma, lieto di opere feconde, mentre contempla anch'egli ammirato le proprie messi, con l'abbondanza desiderata ha saziato il proprio digiuno; la terra con i suoi prodotti ci ha compensato ad usura.

21. Chi è così inesperto della condizione umana da stupirsi per le vicende delle stagioni? E tuttavia sappiamo che anche l'anno scorso molte province abbondarono di messi. Che dire delle Gallie, più produttive del solito? Le due Pannonie[47] vendettero il frumento che non avevano seminato e la seconda Rezia[48] si è fatta invidiare per la sua fertilità; infatti, mentre soleva essere più sicura per la sterilità del terreno, con la sua fecondità attirò i nemici contro di sé. La Liguria e le Venezie furono nutrite con il grano raccolto in autunno. Dunque, e quell'anno non fu sterile per il sacrilegio e questo fu rigoglioso per i frutti della fede. Potrebbero, anche, negare che le viti furono stracariche per l'abbondanza del prodotto? Perciò, e abbiamo ricevuto la messe moltiplicata ad usura e godiamo i benefici di una vendemmia ancor più generosa.

22. Resta l'ultimo e più importante argomento: se cioè dobbiate, o imperatori,[49] ripristinare quelle protezioni che vi sono state di aiuto; si dice infatti: «Difendano voi, siano venerati da noi». È una cosa, questa, prìncipi fedelissimi, che non possiamo sopportare, perché ci rinfacciano che essi pregano i loro dèi in nome vostro e senza che voi ne abbiate dato alcun incarico; così si macchiano di un orribile sacrilegio, interpretando il vostro silenzio come un consenso. Si tengano i loro protettori ed essi li difendano, se hanno questo potere. Infatti, se non possono aiutare quelli da cui sono venerati, come possono difendere voi che non tributate loro nessun culto?

23. «Ma deve essere conservato, egli dice, il rito dei nostri avi».

47. La Pannonia era stata divisa in due province da Traiano nel 103 d. C.
48. La Rezia fu suddivisa in due province verso la metà del sec. III d. C.
49. Gli imperatori erano in quel momento effettivamente due: Valentiniano II e Teodosio I.

A quale scopo, dal momento che tutto è progredito migliorandosi? L'universo stesso, che in un primo tempo si era formato con l'aggregazione nel vuoto dei semi degli elementi, quando la volta del cielo era ancora delicata ed era avvolto di tenebre nella confusione orrenda di un'opera non ancora ordinata, non ricevette poi, con la separazione del cielo, del mare e della terra le forme degli oggetti che lo fanno apparire così attraente? La terra, liberata dalle nebbie tenebrose, contemplò stupita il nuovo sole.[50] All'inizio il giorno non è luminoso, ma col trascorrere delle ore brilla per l'aumento della luce e avvampa per quello del calore.

24. La luna stessa – che nelle rivelazioni profetiche è figura della Chiesa[51] – non appena rinascendo si rinnova in vista delle sue fasi mensili, è nascosta dalle tenebre della notte e, un po' alla volta completando la sua falce e spiegandola dalla parte del sole, brilla dello splendore di una fulgida luminosità.

25. Una volta la terra non sapeva lasciarsi coltivare per produrre frutti. Ma quando l'agricoltore diligente cominciò ad esercitare il suo dominio sui campi e a rivestire di vigneti il terreno incolto, ingentilita dalle coltivazioni domestiche, si spogliò della sua natura selvaggia.

26. Anche il primo periodo dell'anno – privo di vegetazione – tinge i campi di un colore uniforme,[52] ma successivamente rinnova la sua fioritura destinata a sua volta a cadere, infine si arricchisce di frutti.

27. Anche noi, da bambini, abbiamo un intelletto infantile, ma, trasformandoci col passare degli anni, deponiamo l'inesperienza del nostro ingegno.

28. Dicano, dunque, che tutte le cose sarebbero dovute rimanere nella condizione primitiva; che il mondo sarebbe dovuto rimanere avvolto nelle tenebre e che a loro spiace che sia stato illuminato dallo splendore del sole. E quanto più dobbiamo rallegrarci che siano state cacciate le tenebre dell'animo piuttosto che quelle del corpo e che si sia irradiato lo splendore della fede invece di quello del sole? Dunque anche i primi passi del mondo, come quelli di tutte le cose, furono vacillanti, perché seguisse la veneranda vecchiaia di una fede sperimentata. Quelli che ne provano stizza, rimproverino la messe perché la sua fecondità si fa attendere, rimproverino la vendemmia perché avviene al tramonto dell'anno, rimproverino l'oliva perché è il suo ultimo frutto.

50. Tutta questa descrizione molto deve a reminiscenze virgiliane ed ovidiane. Ambrogio si mostra anche in ciò degno avversario di Simmaco.

51. Su questo complesso simbolico cf l'interessantissimo capitolo *Mysterium lunae*, in RAHNER K., *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 91-173 [trad. it. *L'ecclesiologia dei Padri. I simboli della Chiesa*, Roma 1971, 147-287].

52. La traduzione è congetturale, per l'insanabile corruzione del testo.

29. Dunque anche la nostra fede è la messe dell'anima; la vendemmia della Chiesa è la grazia dei meriti, per effetto della quale dalle origini del mondo verdeggiava nei santi; ma ultimamente si è diffusa tra i popoli affinché tutti vedessero che la fede di Cristo non si è insinuata in animi inesperti – senza avversario non c'è corona di vittoria –, ma dopo che erano state respinte le convinzioni che avevano dominato in precedenza; a buon diritto dunque è stata preferita la verità.

30. Se i vecchi riti erano soddisfacenti, perché Roma medesima è passata a riti stranieri? Trascuro la terra nascosta con grandi spese[53] e le capanne dei pastori sfavillanti d'oro degenere. Ma, per rispondere a tono ai loro lamenti, perché hanno accolto gli idoli delle città conquistate e gli dèi vinti e i riti stranieri emulando una superstizione a loro estranea? Donde è venuto l'esempio, imitando il quale Cibele lava i suoi carri nel fiume Almone, che a sua volta ne simboleggia un altro?[54] Donde vengono i profeti frigi e le divinità della nemica Cartagine sempre odiose ai Romani? Quella dea che gli Africani chiamano dea del cielo e i Persiani Mitra,[55] i più l'adorano come Venere, riferendosi a un diverso nome, non a una diversa divinità. Così credettero che fosse una dea anche la vittoria, che indubbiamente è un dono degli eventi, non una potenza; è donata, non domina; per merito delle legioni, non per il potere delle religioni. È dunque una grande dea, questa che un gran numero di soldati rivendica a sé o che ci viene data dall'esito delle battaglie?

31. Chiedono che il suo altare sia eretto nella curia della città di Roma, cioè in un ambiente dove si riuniscono molti cristiani. In tutti i templi ci sono altari, un altare c'è anche nel tempio delle Vittorie. Dato che si compiacciono della quantità, compiono in ogni luogo i loro sacrifici. Che altro significa se non offendere la fede, reclamare il sacrificio su un solo altare? Si deve tollerare che il pagano sacrifichi e il cristiano assista? «Penetri, penetri, – dice – anche se non lo vogliono, il fumo nei loro occhi, la musica negli orecchi, la cenere nella bocca, l'incenso nelle narici; e le faville suscitate dal fuoco schizzino sul loro viso, anche se si voltano da un'altra parte!». Non bastano loro i bagni, i portici, le piazze piene di idoli? Forse anche in quella assemblea, a tutti comune, non sarà comune la condizione? La parte cristiana del senato sarà vincolata dalle voci di chi invoca gli dèi, dagli

53. Il senso non è chiarissimo: forse Ambrogio allude ai preziosi pavimenti di marmo e di mosaico che ornavano le case dei ricchi.

54. Cf OVIDIO, *Fast.*, IV,337-340. Il culto di Cibele fu importato a Roma nel 204 a. C.; il fiume Almone si trova nel Lazio.

55. Ambrogio qui fa confusione, perché Mitra è divinità maschile che nulla ha a che vedere con la religione fenicia.

impegni di chi presta giuramento? Se rifiuterà di giurare, sembrerà che riveli propositi di menzogna; se acconsentirà, sembrerà che confessi il proprio sacrilegio.

32. «Dove, dice, giureremo fedeltà alle vostre leggi e alle vostre persone?». Dunque il vostro animo, compreso nell'osservanza delle leggi, si conquista il favore e impegna la fedeltà con le cerimonie pagane? Ormai viene colpita la fiducia non solo dei presenti ma anche degli assenti,[56] e – cosa ancora più grave, o imperatori – anche la vostra: voi, infatti, se date un ordine lo fate osservare. Costanzo, di augusta memoria, benché non ancora iniziato ai sacri misteri,[57] aveva creduto di contaminarsi, vedendo quell'altare. Lo fece togliere, non lo fece ricollocare al suo posto. Il primo ordine ha l'autorità del fatto compiuto; il secondo, non dato, costituisce una prescrizione.

33. Nessuno si lusinghi di sottrarsi alla responsabilità perché non è materialmente presente: chi partecipa con l'animo è più presente di chi è testimone oculare. Vale di più essere associati nello spirito che uniti con il corpo. Il senato ha in voi i presidenti che lo convocano; per voi si raduna; a voi offre il proprio impegno morale, non agli dèi pagani; voi antepone ai propri figli, non però alla propria fede. Questo è l'amore che dovete desiderare, questo è l'amore che vale più del potere: quando cioè è salva la fede che garantisce il potere.

34. Ma forse qualcuno sarà impressionato per il fatto che un principe così profondamente fedele abbia fatto una misera fine,[58] come se la ricompensa dei meriti dovesse valutarsi dalla caducità dei beni di quaggiù. Quale sapiente, infatti, non sa che le vicende umane sono, per così dire, collocate su una ruota che gira, perché non ottengono sempre i medesimi risultati, ma cambiano condizione e mutano fortuna?

35. Chi i templi romani inviarono in guerra più fortunato di Gneo Pompeo? Ma egli, dopo avere cinto la terra con tre trionfi, sconfitto sul campo, fuggiasco davanti alla lotta armata, esule dai confini del suo impero, morì per mano di un eunuco egiziano.[59]

36. Quale re dei Persiani più famoso di Ciro produssero le terre di tutto l'Oriente? Anch'egli, dopo aver vinto potentissimi sovrani suoi avversari, dopo avere risparmiato i vinti, morì sconfitto dalle armi di una donna.[60] E quel re che aveva onorato i governanti dei vinti,

56. Cioè dei senatori cristiani che si fossero rifiutati di giurare sull'altare della Vittoria.
57. Costanzo II ricevette il battesimo in punto di morte, nel 361.
58. Graziano morì assassinato dopo essere stato sconfitto da Massimo.
59. Pompeo fu, com'è noto, sconfitto da Cesare nella battaglia di Farsalo (48 a. C.) e ucciso a Canopo per ordine di Tolomeo XIV e dell'eunuco Achilla.
60. Tomiri, regina degli Sciti Massageti.

dopo che il suo capo fu mozzato e immerso in un otre pieno di sangue con l'invito a saziarsene, fu oggetto di scherno per ordine di una donna.[61] A tal punto, nel corso di questa vita, non ci viene reso un trattamento corrispondente ai nostri meriti, bensì molto diverso!

37. Chi troviamo, ancora, più dedito ai sacrifici del generale cartaginese Amilcare? Egli che nel corso dell'intera battaglia – postosi fra i due eserciti combattenti – stava offrendo un sacrificio, quando seppe che una parte dei suoi era stata sconfitta, si gettò nelle fiamme stesse che alimentava, per spegnere almeno col suo corpo quel fuoco che – come aveva constatato – non gli era servito a nulla.

38. Che dire di Giuliano? Egli, prestando fede per sua disgrazia ai responsi degli aruspici, si privò dei mezzi per ritornare indietro.[62] Dunque, pur nella sorte comune, non c'è stata una colpa comune; infatti le nostre promesse non hanno ingannato nessuno.

39. Ho risposto a chi mi provocava, come se non fossi stato provocato; infatti il mio scopo era quello di confutare l'esposto, non di trattare della superstizione. Tuttavia, imperatore, lo stesso loro esposto ti renda più prudente. Infatti, parlando dei passati imperatori, siccome la prima serie di essi aveva celebrato le memorie dei padri e quella più recente non le aveva abolite, aveva anche aggiunto:[63] «Se non costituisce un precedente la religiosità di quelli antichi, lo costituisca la tolleranza di quelli più vicini a noi». Con queste parole ha dimostrato che la tua fede ti obbliga a non seguire l'esempio del culto pagano, e la pietà verso tuo fratello[64] a non violare le disposizioni stabilite da lui. Se infatti, almeno dal loro punto di vista, hanno esaltato la tolleranza di quei prìncipi che, pur essendo cristiani, non abolirono affatto i decreti di quelli pagani, quanto più devono concedere all'amore fraterno che tu – che avresti dovuto tollerare anche qualche disposizione che forse non avresti approvato, per non revocare i decreti di tuo fratello – anche ora mantenga in vigore ciò che ritieni conveniente sia alla tua fede sia al vincolo che ti lega a lui!

La lotta contro gli ariani

L'elezione di Ambrogio al soglio episcopale non aveva placato la forte minoranza ariana, che rialzò il capo dopo la morte di Graziano, allorché il giovanissimo Valentiniano II, spinto dalla madre Giustina, sembrò favorirli.

61. Il truce episodio è narrato dallo scrittore latino GIUSTINO, I,8.
62. Egli fece infatti bruciare la flotta: cf AMMIANO, 24,7,4.
63. Il soggetto è, evidentemente, Simmaco.
64. Graziano era, per la verità, fratellastro di Valentiniano II.

Essi nominarono un vescovo, Mercurino, che prese il nome di Aussenzio, il predecessore ariano di Ambrogio, quasi a segnare una continuità che Ambrogio stesso avesse indebitamente interrotto. Nella primavera del 385, Ambrogio fu chiamato a corte e gli fu imposto di consegnare agli ariani la basilica Porcia; ma si mostrò irremovibile. L'anno seguente, le truppe imperiali tentarono di occupare una delle due basiliche milanesi. Ambrogio e i suoi fedeli vi si rinchiusero, e per confortarli il vescovo introdusse l'uso di cantare inni sacri da lui appositamente composti. La corte imperiale propose allora di affidare la questione all'arbitrato di una commissione di laici, dove ognuna delle due parti avesse i propri rappresentanti. Ma Ambrogio asserì con estrema energia l'esclusiva competenza del vescovo in materia ecclesiastica, e alla fine l'imperatore dovette desistere dal suo tentativo.

Epistola 75a: Contro Aussenzio, sulla consegna delle basiliche (§§ 1-4 e 29-37)

1. Vedo che voi, ad un tratto, siete insolitamente turbati e non mi perdete di vista; mi meraviglio che questo accada, a meno che forse alcuni di voi mi abbiano veduto intrattenermi con i tribuni e altri abbiano udito che per ordine imperiale mi è stato comunicato di andarmene di qui, dovunque volessi, e che aveva facoltà di seguirmi chi lo desiderasse. Avete avuto paura che io abbandonassi la Chiesa e vi lasciassi soli per timore della mia vita? Ma avete potuto ascoltare quale è stata anche la mia risposta: non potevo nemmeno lontanamente pensare di abbandonare la Chiesa, perché temevo di più il Signore dell'universo che l'imperatore di questa terra; certamente, se l'uso della violenza mi avesse allontanato dalla Chiesa, poteva essere cacciato il mio corpo, non l'animo: nel caso che egli facesse ciò che è consuetudine del potere regio, io ero pronto a subire quella che solitamente è la sorte di un vescovo.

2. Perché, dunque, siete turbati? Non vi abbandonerò mai di mia spontanea volontà, ma all'uso della forza non so resistere. Potrò affliggermi, potrò piangere, potrò lamentarmi: anche contro le armi, i soldati, i Goti, sono armi le mie lacrime, poiché queste sono le difese di un vescovo. In altro modo non posso né devo opporre resistenza. Non sono avvezzo a fuggire e a lasciare la Chiesa, perché non si pensi che ciò avvenga per timore di una pena più grave. Sapete anche voi che agli imperatori sono solito portare rispetto, non cedere, offrirmi volentieri ai supplizi senza temere ciò che si prepara.

3. Volesse il cielo che fossi sicuro che la chiesa non sarà assolutamente consegnata agli eretici! Andrei volentieri al palazzo imperiale, se questo convenisse all'ufficio di un vescovo, per poter discutere a palazzo con maggior decisione che in chiesa. Ma nel concistoro, Cristo suole essere non imputato ma giudice. Chi negherebbe che la causa

della fede debba essere trattata in chiesa? Se uno ha fiducia, venga qui: ormai, o il giudizio dell'imperatore è favorevole all'altra parte – perché ha dimostrato con la promulgazione di una legge[65] di combattere la nostra fede –, o altrimenti non dovrebbe cercare il favore di alcuni intriganti. Non ammetto che si faccia mercato offendendo Cristo.

4. I soldati schierati attorno, lo strepito delle armi da cui la chiesa è circondata non spaventano la mia fede, ma turbano il mio animo per timore che, mentre mi trattenete, possa derivare qualche pericolo alla vostra vita. Io infatti ho imparato ormai a non aver paura; ma ho cominciato ad avere maggior paura per voi. Lasciate dunque che il vostro vescovo affronti la situazione: abbiamo un avversario che ci sfida. Infatti il diavolo, nostro avversario, *il diavolo, come un leone ruggente, va in giro cercando chi divorare,* come ha detto l'apostolo.[66] Ha ricevuto, senza dubbio, ha ricevuto – non è questo un inganno, ma un ammonimento per me – il potere di compiere un simile tentativo per vedere se mai dalle ferite ricevute nel mio corpo io possa essere distolto dalla fermezza della fede. Leggete anche voi che il diavolo, dopo aver tentato il santo Giobbe in molti modi, infine chiese ed ottenne un simile potere: di tentarlo, cioè, nel corpo, che ricoperse di piaghe.[67]

29. Bloccato da ogni parte,[68] ricorre alla doppiezza dei suoi padri. Vuole provocare l'ostilità nei riguardi dell'imperatore, dicendo che dev'essere giudice un adolescente ancora catecumeno, ignaro delle Sacre Scritture, ed essere giudice nel concistoro; come se lo scorso anno, quando fui chiamato a palazzo, mentre in presenza dei più alti dignitari si discuteva davanti al consiglio – poiché l'imperatore voleva toglierci la basilica –, io allora mi fossi perso d'animo, intimorito dalla dimora imperiale, e non avessi mantenuto la fermezza conveniente ad un vescovo o me ne fossi andato con pregiudizio dei miei diritti. Non ricordano che, quando il popolo seppe che mi ero recato a palazzo, vi fece irruzione con tale impeto che non furono in grado di tener testa alla sua violenza, quando tutti si fecero incontro al conte militare,[69] che era uscito con truppe leggere per mettere in fuga la folla, pronti a morire per la fede di Cristo? Non fui pregato, allora, di placare il popolo con un lungo discorso, di dare la mia parola che nessuno avrebbe invaso la basilica appartenente alla Chiesa? E sebbene

65. Cf *Cod. Theod.*, XVI,1,4 (23 gennaio 386): disposizione che concedeva definitivamente libertà di culto agli ariani, purché fosse garantito l'ordine pubblico.
66. *1 Pt* 5,8.
67. Cf *Giobbe* 2,7.
68. Qui Ambrogio si riferisce al vescovo ariano Aussenzio.
69. Qualifica spettante al *magister militum.*

fossero stati chiesti i miei buoni uffici a titolo di favore, tuttavia si risentirono contro di me, perché il popolo era venuto al palazzo imperiale. Desiderano dunque che io incorra di bel nuovo in tale risentimento.

30. Feci tornare indietro il popolo, e tuttavia non evitai il risentimento; risentimento che io ritengo di dover attenuare, non già temere. Che cosa, infatti, dovremmo temere per il nome di Cristo? A meno che, per caso, mi debbano fare impressione le loro parole: «Dunque l'imperatore non deve ricevere una basilica in cui recarsi e Ambrogio vuole essere più potente dell'imperatore, così da rifiutargli il diritto di entrarvi?». Quando parlano così, sono smaniosi di cogliere in fallo i nostri discorsi, come i Giudei che tentavano Cristo con parole maliziose, dicendogli: *Maestro, è lecito pagare il tributo a Cesare oppure no?*[70] Contro i servi di Dio si suscita il malanimo sempre a proposito di Cesare? E l'empietà alla calunnia aggiunge l'impudenza di farsi schermo del nome dell'imperatore? E possono dire, costoro, di non commettere il sacrilegio di quelli di cui seguono gli insegnamenti?

31. E tuttavia vedete quanto gli Ariani siano peggiori dei Giudei. Questi chiedevano se si dovesse pagare a Cesare il diritto del tributo, quelli vogliono dare all'imperatore un diritto che appartiene alla Chiesa. Ma come gli increduli seguono il loro maestro, così anche noi diamo quelle risposte che ci ha insegnato il nostro Signore e Maestro. Considerando infatti il tranello dei Giudei, Gesù disse loro: *Perché mi tentate? Mostratemi la moneta.*[71] E quando gliela ebbero consegnata, chiese: *Di chi è l'immagine e l'iscrizione*? Gli risposero: *Di Cesare.* E Gesù a loro: *Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio*. Dunque, anch'io dico a quelli che mi fanno le loro obiezioni: *Mostratemi la moneta*. Gesù vide la moneta di Cesare e disse: *Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio*. Forse per l'occupazione delle basiliche che appartengono alla Chiesa possono esibire una moneta di Cesare?

32. Ma nella Chiesa conosco una sola immagine, cioè l'immagine di Dio invisibile, della quale Dio disse: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza*;[72] quella immagine di cui sta scritto che Cristo è *splendore della sua gloria e immagine della sua sostanza.*[73] In questa immagine vedo il Padre, come disse lo stesso Signore Gesù: *Chi vede me, vede anche il Padre.*[74] Non è infatti separata dal Padre questa immagine che m'insegnò l'unità della Trinità dicendo: *Io e il Padre*

70. *Mt* 22,17.
71. Per tutto l'episodio cf *Mt* 22,18-21.
72. *Gen* 1,26.
73. *Ebr* 1,3.
74. *Gv* 14,9.

siamo una cosa sola,[75] e più sotto: *Tutto ciò che ha il Padre è mio.*[76] E sullo Spirito Santo m'istruì dicendo che è lo Spirito di Cristo e da Cristo ha ricevuto, come sta scritto: *Egli prenderà del mio e lo annuncerà a voi.*[77]

33. Quale risposta, dunque, abbiamo dato non ispirata ad umiltà? Se chiede il tributo, non lo rifiutiamo. I fondi della Chiesa servono per pagare il tributo; se l'imperatore li desidera, ha il potere di rivendicarli: nessuno di noi si oppone. Le collette del popolo possono essere più che abbondanti per i bisogni dei poveri; non provochino ostilità per i campi, li prendano, se così pare all'imperatore: non li regalo, ma non li rifiuto. Se cercano oro, posso dire: «Non cerco argento e oro», ma mi mettono in cattiva luce perché l'oro viene distribuito. D'altronde non tremo davanti a tale ostilità. Ho anch'io degli indigenti: i miei indigenti sono i poveri di Cristo; ho imparato a raccogliere questo tesoro. Magari mi attribuissero sempre la colpa di distribuire l'oro ai poveri! Che se mi rinfacciano di cercare in loro una difesa, non dico di no; anzi, la desidero. Ho una difesa, ma nelle preghiere dei poveri. Quei ciechi e zoppi, invalidi e vecchi sono più forti di robusti combattenti. Del resto, i doni fatti ai poveri impegnano Dio, perché sta scritto: *Chi dona al povero, presta a Dio.*[78] La protezione dei soldati spesso non merita la grazia divina.

34. Dicono che il popolo è stato abbindolato anche dall'incantesimo dei miei inni. Proprio così: non nego nemmeno questo. È un grande incantesimo, il più potente di tutti. Che c'è, infatti, di più potente del confessare la Trinità, che ogni giorno viene esaltata dalla bocca di tutto il popolo? A gara, tutti vogliono proclamare la loro fede, tutti hanno imparato a lodare in versi il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Sono dunque diventati tutti maestri, quelli che a malapena potevano essere discepoli.

35. Quale maggiore obbedienza può esservi che seguire l'esempio di Cristo che, *apparso in forma umana, umiliò se stesso, fattosi obbediente sino alla morte*?[79] Perciò, per mezzo della sua obbedienza, liberò tutti gli uomini: *Come infatti per la disobbedienza di un solo uomo moltissimi sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo molti saranno costituiti giusti.*[80] Se dunque Egli fu obbediente, accolgano l'insegnamento dell'obbedienza, al quale noi aderiamo, dicendo a quelli che suscitano contro di noi l'ostilità per il nostro atteggiamento verso l'imperatore: «Paghiamo a Cesare ciò che è di

75. *Gv* 10,30.
76. *Gv* 16,15.
77. *Gv* 16,14.
78. *Prov* 19,17.
79. *Fil* 2,75.
80. *Rom* 5,19.

Cesare e a Dio ciò che è di Dio». Il tributo è di Cesare e non gli viene rifiutato; la chiesa è di Dio, e certamente non deve essere assegnata a Cesare, perché il tempio di Dio non può rientrare nei diritti di Cesare.

36. Nessuno può affermare che ciò non sia stato detto con onore per il sovrano. Che c'è di più onorifico che affermare che l'imperatore è figlio della Chiesa? Quando si dice questo, lo si dice innocentemente, lo si dice con benevolenza. L'imperatore infatti è dentro la Chiesa, non sopra la Chiesa: un buon imperatore chiede l'aiuto della Chiesa anziché respingerlo. Tutto questo lo diciamo con umiltà, ma lo sosteniamo con altrettanta fermezza. Alcuni tuttavia minacciano incendi, supplizi, esilio. Noi, servi di Cristo, abbiamo imparato a non aver timore e, per chi non teme, non c'è timore che lo spaventi; perciò sta scritto: *Saette di bambini furono le loro ferite*.[81]

37. Sembra che si sia risposto a sufficienza alle richieste avanzate. Ora chiedo a loro ciò che chiese il Salvatore: *Il battesimo di Giovanni viene dal cielo o dagli uomini?*,[82] e i Giudei non seppero rispondergli. Se i Giudei non seppero spiegare il battesimo di Giovanni, Aussenzio è in grado di spiegare il battesimo di Cristo? Questo battesimo non viene dagli uomini, ma dal Cielo, recatoci dall'angelo di grande saggezza, affinché siamo giustificati davanti a Dio. Perché, dunque, Aussenzio ritiene che si debbano battezzare nuovamente i fedeli già battezzati nel nome della Trinità, dal momento che l'Apostolo dice: *Una sola fede, un solo battesimo*,[83] e afferma di essere avversario degli uomini, non di Cristo, mentre disprezza il decreto di Dio e condanna il battesimo datoci da Cristo per la remissione dei nostri peccati?

Ambrogio e Teodosio

Dopo la sconfitta dell'usurpatore Massimo, avvenuta nel 388, Teodosio I si ritrovò ad essere l'unico depositario del potere imperiale, perché il sedicenne Valentiniano II conservò un'autorità soltanto nominale. Desideroso di salvaguardare l'unità politica e ideologica dell'impero, egli seguì una politica ecclesiastica rigidamente ortodossa; e per questo i suoi rapporti con Ambrogio furono ottimi. Ma nell'agosto 390 l'arresto di un atleta del circo accusato di delitti contro natura provocò a Tessalonica, già duramente provata dal fiscalismo esigente del governo romano, la ribellione all'autorità imperiale; Teodosio reagì scatenando uno spaventoso massacro che durò alcune ore. Quando l'imperatore tornò a Milano, Ambrogio si allontanò, lo scomunicò, sia pure in forma privata, e lo escluse dall'ingresso in chiesa. Soltanto il giorno di Natale Teodosio poté essere riammesso, in atteggiamento di umile penitente. Al di là del fatto contingente, il gesto di Ambrogio fu di estrema importanza, per-

81. *Sal* 64 (63),8.
82. *Lc* 20,4.
83. *Ef* 4,5.

ché riaffermò la supremazia morale dell'autorità ecclesiastica su quella temporale, impedendo che si affermasse in Occidente il cesaropapismo orientale. Riportiamo qui alcuni passi della lettera con cui Ambrogio comunicò all'imperatore il provvedimento di scomunica.

Ep. extra collectionem, 11 (§§ 4-6. 12-13. 16-17)

4. Ascolta, dunque, augusto imperatore, ciò che ti devo dire. Che tu abbia zelo per la fede, non posso negarlo; che tu abbia timore di Dio, non posso non riconoscerlo; ma hai un carattere impetuoso; se uno cerca di calmarlo, lo volgerai tosto alla misericordia; se uno lo eccita, ne accrescerai via via il furore, così che non ti riuscirà facile richiamarlo alla ragione. Volesse il Cielo che, se nessuno riuscisse a placarlo, nessuno lo infiammasse! Lo affido volentieri a te: tu stesso sei in grado di frenarti e, con l'impegno della pietà, di vincere la natura.

5. Questo tuo carattere impetuoso, ho preferito sottoporlo in segreto alle tue riflessioni anziché provocarlo, forse, con un mio intervento pubblico. Perciò ho preferito venir meno, in parte, al mio dovere piuttosto che all'umiltà; e anche che in me gli altri lamentassero la mancanza dell'autorevolezza vescovile, piuttosto che tu dovessi sentire in me la mancanza di rispetto verso chi mi è sommamente caro, affinché – frenata la collera – tu conservassi intatta la facoltà di prendere la tua decisione. Ho addotto, quale motivo, il mio stato di salute, realmente tutt'altro che buono, e che non può avere sollievo se non da uomini di grande mitezza; tuttavia avrei preferito persino morire piuttosto che non attendere il tuo arrivo per due o tre giorni. Ma non potevo far altro.

6. Nella città di Tessalonica è accaduto un fatto, di cui non si ricorda l'uguale, che non sono riuscito ad impedire; eppure, prima che avvenisse, in tutte le mie suppliche ti avevo detto che sarebbe stata un'atrocità inaudita; e di questa azione, che tu stesso – col revocarne l'ordine, sia pure in ritardo – hai giudicato grave, io non potevo attenuare la gravità. Quando ne giunse la prima notizia, si era radunato un sinodo per l'arrivo dei vescovi della Gallia: non ci fu nessuno che non ne fosse addolorato, nessuno che ne sottovalutasse la gravità, non si ammetteva che il tuo atto venisse assolto nella comunione di Ambrogio, anzi si sarebbe accresciuta ancora l'odiosità della colpa, se nessuno avesse affermato che la riconciliazione col nostro Dio sarebbe stata indispensabile.

12. Consiglio, prego, esorto, ammonisco, perché mi addolora che tu – che eri un esempio di pietà senza pari, che avevi raggiunto il vertice della clemenza, che non tolleravi che i singoli colpevoli fossero esposti al pericolo – non sia addolorato per la morte di tanti inno-

centi. Anche se hai combattuto con grande successo, anche se hai meritato lode in altre imprese, tuttavia il culmine delle tue opere fu sempre il sentimento religioso. Il diavolo ti invidiava questa che era la tua dote più eccellente. Vincilo, finché hai ancora i mezzi per vincerlo. Alla tua colpa non aggiungerne un'altra comportandoti come – con loro danno – molti si sono comportati.

15. Io certamente, sebbene in tutto il resto sia debitore alla tua devozione, verso la quale non posso essere ingrato, devozione che io preferivo a quella di molti imperatori e consideravo pari a quella di uno solo di loro;[84] io, ripeto, non ho verso di te alcun motivo per esserti ostile, ma ne ho per temere; non oso offrire il sacrificio, se tu vorrai assistervi. Forse ciò che non è lecito a chi ha versato il sangue di un solo innocente, sarà lecito a chi ha versato il sangue di molti? Credo di no.

16. Volesse il Cielo, imperatore, che anche in passato tu avessi creduto a me anziché alle tue abitudini! Mentre pensavo che presto avresti perdonato, che presto avresti revocato l'ordine, come hai fatto spesso, tu sei stato prevenuto, e io non sono riuscito a evitare il male che non avrei creduto di dover scongiurare. Ma ringraziamo il Signore, che vuole punire i suoi umili servi per non abbandonarli alla loro rovina. Questo io avrò in comune con i profeti e tu con i santi.

17. Forse non dovrei amare il padre di Graziano[85] più dei miei occhi? Gli altri tuoi santi figli debbono perdonarmi. Ho posto un nome a me caro[86] prima di quello degli altri tuoi figli che pure amo tutti di uguale amore. Li amo, li prediligo, li accompagno con le mie preghiere. Se credi, ascolta i miei suggerimenti; se, ripeto, credi, riconosci la verità di quanto dico; se non credi, perdona la mia condotta, con la quale sto dalla parte di Dio.

Possa tu, augusto imperatore, godere con i tuoi santi figli di una pace senza fine nella felicità e nel benessere più completi.

d) GLI INNI[1]

«Quando canta il gallo»

1. Eterno ordinatore del mondo,
   tu che comandi alla notte e al giorno,
   e disponi a periodi il tempo
   perché la sua monotonia non ci opprima,

84. Forse Ambrogio pensa a Costantino I, ma l'allusione resta dubbia.
85. Un figlio di Teodosio, di cui però non abbiamo notizia.
86. L'imperatore Graziano era stato, in un certo senso, il discepolo spirituale di Ambrogio.

1. Sull'occasione che spinse Ambrogio a comporre questi *Inni* è inutile soffermarsi

2. Già echeggia il canto del banditor del giorno,
   sempre desto nella notte fonda,
   notturna luce ai viandanti,
   che la notte separa dalla notte.

3. Da lui destata, la stella del mattino
   sgombra il cielo dall'oscurità,
   al suo segnale ogni torma vagabonda
   si rintana, abbandonando gli agguati.

4. Al suo segnale si rianima il navigante,
   si placano le infide onde del mare,
   al suo canto, anche la Pietra della Chiesa
   lava nel pianto il peccato.

5. Alziamoci, dunque, risolutamente,
   il gallo desta chi giace inerte,
   e rimprovera chi è insonnolito,
   il gallo accusa chi si ostina a poltrire.

6. Quando canta il gallo, ritorna la speranza,
   gli infermi riacquistano le forze,
   il brigante ringuaina il pugnale,
   la fede ritorna a chi ha tradito.

7. O Gesù, volgiti a noi che vacilliamo,
   emendaci con un solo tuo sguardo:
   se ti volgi a noi, le colpe si cancellano
   e, piangendo, si ottiene il perdono.

8. Tu, che sei la luce, risplendi ai nostri sensi,
   scuoti via il sonno dell'anima;
   di te per primo risuoni la nostra voce,
   a te vogliamo sciogliere il canto.

ancora; ma occorre sottolineare il loro ruolo fondamentale nella storia della liturgia e della poesia cristiana occidentale. Per quest'ultimo aspetto, in particolare, cf l'illuminante saggio di FONTAINE J., *Naissance de la poésie chrétienne*, Paris 1981, 127-141: *Ambroise de Milan, théoricien et maître de la poésie liturgique*. Gli *Inni* si danno qui nella traduzione di COPPA G., in *Opere di Sant'Ambrogio* (= ClRel), Torino 1969, esemplata sul testo critico a cura di SIMONETTI M., *Innologia ambrosiana*, Alba 1956, rist. nella collana BPat 13 (Firenze 1988), con aggiornamento bibliografico a cura di ZINCONE S.

«Quando spunta l'aurora»

1. Splendore della gloria del Padre,
   che luce trai da luce,
   luce della luce, sorgente che zampilli chiarore,
   giorno che rischiari il giorno,

2. Tu, vero Sole, che sfavilli
   di perpetuo fulgore, vieni,
   e infondi nel nostro essere
   il raggio luminoso dello Spirito.

3. Invochiamo ardentemente anche il Padre,
   il Padre della gloria perenne,
   il Padre della gloria irresistibile,
   perché allontani la facile colpa!

4. Ci insegni le virtù dei forti,
   smussi il dente pungente del Rivale,
   sia propizio nelle avversità,
   e ci conceda di fare il bene.

5. Orienti e regga la nostra anima,
   con l'aiuto di un corpo casto e docile;
   la fede arda d'amore
   e ignori i veleni dell'ipocrisia.

6. Sia Cristo il nostro cibo,
   sia la fede la nostra bevanda,
   in letizia assaporiamo
   la sobria ebbrezza dello Spirito!

7 Questo giorno trascorra sereno,
   il pudore sia come l'aurora,
   la fede come il meriggio,
   la nostra anima non conosca mai sera.

8. L'aurora avanza la sua corsa:
   tutto aurora ci venga incontro
   il Figlio, che intero è nel Padre,
   e il Padre, che intero è nel Verbo.

BIBLIOGRAFIA

Cf CPL 123-168; DPAC I, 147-152: s. v. (MARA M.G.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 135-166.

Repertorio bibliografico

AA. VV., *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)* (= StPatrMed 11), Milano 1981.

Edizioni

PL 14-17; cf anche PLS 1, 569-619, Paris 1958. L'*editio princeps* per varie opere singole in CSEL e in CChr.SL, edizioni critiche fondamentali per la recensione pressoché completa della tradizione testuale. Ma l'edizione più recente, con testo criticamente riveduto, traduzione italiana e note di commento, è ormai quella delle editrici Biblioteca Ambrosiana e Città Nuova, a cura di vari Autori: *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, Milano / Roma 1977ss (in via di completamento).
Nella collana SC sono apparsi in edizione critica con traduzione francese i seguenti scritti: *Apologie de David*, edd. HADOT P., - CORDIER M. (= SC 239), Paris 1977; *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*, ed. BOTTE B. (= SC 25 bis), Paris 1961; *La Pénitence*, ed. GRYSON R. (= SC 179), Paris 1971; *Sur saint Luc*, vol. I e II, ed. TISSOT G. (= SC 45 e 52 bis), rispettivamente rist. Paris 1971 e 1976. Nella «Collection Budé» (CUF) è apparso *Ambroise. Des devoirs. Livre I*, ed. TESTARD M., Paris 1984.

Traduzioni

In italiano: cf la suddetta edizione bilingue *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, Milano / Roma 1977ss. Importante anche COPPA G. (a cura di), *Opere di Sant'Ambrogio* (= ClRel), Torino 1969. Per gli *Inni* cf l'ed. bilingue di SIMONETTI M. nella collana BPat 13 (Firenze 1988). Per *La penitenza* cf la tr. it. di MAROTTA E., in CTP 3 (Roma 1976).
In traduzione francese le suddette opere nella collana SC e CUF. In traduzione inglese numerosi scritti, a cura di vari studiosi, in: «The Fathers of the Church», New York. In traduzione tedesca sono apparsi alcuni scritti, a cura di vari studiosi, nella «Bibliothek der Kirchenväter», Kempten / München.

Strumenti di lavoro

Un prezioso lessico santambrosiano è KRESTAN L., *Wortindex zu den Schriften des heiligen Ambrosius*, Wien 1979.

Studi

Fondamentale su Ambrogio e il suo tempo è DUDDEN F. H., *The Life and Times of St. Ambrose*, voll. 2, Oxford 1935; più agevole, ma meno esaustivo, PAREDI A., *Sant'Ambrogio e la sua età*, Milano 1941, rist. 1985[3]; DE LABRIOLLE P., in: *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1924, 351-382.
Su questioni particolari cf inoltre: Von CAMPENHAUSEN H., *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929; CRACCO RUGGINI L., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, in "Augustinianum" 14 (1974) 409-449; DUVAL Y.-M. (ed.), *Ambroise de Milan. XVI centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974; GÜNZEL U., *Die mystagogischen Katechesen des Ambrosius von Mailand*, Diss. Bonn 1989; LAZZATI G. (ed.), *Ambrosius Episcopus* (= StPatrMed 6), Milano 1976;

NAUROY G., *Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais*, in AA. VV., *Recherches Augustiniennes* 23 (Paris 1988) 3-86; PALANQUE J.-R., *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933; PIZZOLATO L. F., s. v. *Ambrogio*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, diretto da DELLA CORTE F., vol. 1, Settimo Milanese 1988, 47-54; PIZZOLATO L. F., *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* (= StPatrMed 9), Milano 1978; SAVON H., *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; TOSCANI G., *Teologia della Chiesa in sant'Ambrogio* (= StPatrMed 3), Milano 1974; WILBRAND W., s. v. *Ambrosius*, in *RAC* 1 (Stuttgart 1950) 365-373; ZELZER M., *Ambrosius von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition*, in "Wiener Studien" 100 (1987) 201-226.

SAN CROMAZIO DI AQUILEIA

Il più grande vescovo di Aquileia

Singolare destino quello di Cromazio, vescovo della sua città natale, Aquileia,[1] dal 388 alla morte (407/8). I maggiori tra i suoi contemporanei, s. Ambrogio, s. Girolamo, Rufino di Concordia, s. Giovanni Crisostomo,... ne parlano con ammirazione ed entusiasmo, in termini lusinghieri, quale figura di «vescovo venerando e santissimo», di «papa carissimo», di «costruttore di chiese come il biblico Beseleel». Sono elogi non certo di poco conto, pur concedendo che essi possano anche essere enfatici, se si colgono dalle parole di figure tanto eminenti nella Chiesa del secolo IV. A Cromazio è tuttavia toccata sorte analoga a quella della sua città, capoluogo della *decima regio (Venetia et Histria)*, nel momento in cui le trasmigrazioni barbare (Goti ed Ostrogoti) stavano per aggredirla.[2]

Cromazio è una delle più prestigiose figure di vescovo verso la fine del secolo IV e all'inizio del V.[3] Purtroppo la triste vicenda che ebbe

1. Fondata nel 181 a. C., Aquileia era una metropoli, al centro di grossi scambi culturali, commerciali, militari, nonché crogiolo di genti diverse (romani, galli, celti, illirici, greci, ebrei,...); la città poteva vantare un porto molto celebre (*moenibus et portu celeberrima*, la dirà Ausonio), al punto di convergenza di più vie nell'Italia del nord-est (l'Alto Adriatico), quali la *Postumia* (che partiva da Genova), la *Annia* (in prosecuzione della *Aemilia*), la *Iulia-Augusta* (che portava verso il *Noricum*, con diramazioni da Klagenfurt e Lienz), infine la *via Flavia*, che immetteva sulla strada di Trieste e di Pola. Tale punto di convergenza rendeva Aquileia un nodo viario di primaria importanza. La città contava verosimilmente 250.000 abitanti (oggi sì e no 3.000!), che la ponevano al quarto posto nell'Italia di allora (dopo Roma, Milano, Capua). Tra gli abitanti della città vi era un'intraprendente comunità di giudei.

2. All'inizio del secolo V, dunque durante l'episcopato di Cromazio, Aquileia fu investita da una serie di aggressioni barbariche, condotte da Alarico (con i Goti) e da Radagaiso (alla testa degli Ostrogoti). Ma la città, forte del suo porto e delle sue mura, resse all'urto. Solo con Attila (alla guida degli Unni), nel 452, fu espugnata e semidistrutta, poiché vennero abbattuti edifici civili e religiosi di grande valore. Data da allora una lenta agonia di quella che, fino alla fine del sec. IV, era stata la "perla" dell'Alto Adriatico.

3. I manuali di storia patristica sì e no lo ricordano. Eppure la documentazione storica ed anche iconografica è notevole. Ne parlano Girolamo (cf soprattutto la *Ep.*, 7;

a subire Aquileia, concorse, in qualche modo, a far dimenticare un poco anche Cromazio, che è certamente il più grande vescovo che onora il capoluogo della *decima regio* (come s'è detto).[4]

La Chiesa di Aquileia

E dire che, per la comunità cristiana di Aquileia, quello era stato uno dei tempi più belli e fecondi. Cessate le persecuzioni, spento l'arianesimo anche per merito dei pastori di Aquileia,[5] la Chiesa della metropoli dell'Alto Adriatico aveva assunto uno slancio missionario straordinario. La città era collocata in un punto nodale di relazioni.[6] L'arco che essa abbracciava era immenso. Ad ovest, la giurisdizione del metropolita di Aquileia giungeva sin là dove subentrava quella del vescovo di Milano, sino all'Oglio, perciò oltre Brescia, là dove terminava la *decima regio*, e si estendeva sulla *Raetia* (Svizzera), sul Norico (Austria), per giungere sino alla Pannonia superiore ed inferiore, vale a dire, sino al Danubio, e là dove si aveva l'autorità dei vescovi dell'Illirico. Questo il vasto campo di espansione missionaria che prendeva le mosse da Aquileia, città che aveva – nel nord Italia – una saldissima tradizione civile, essendo stata fondata dai romani sin dal 181 a. C.

L'attività missionaria di Cromazio

Questo anche l'ambito geografico del magistero pastorale di Cromazio. Si comprende anche come nel concilio celebrato ad Aquileia nel 381 vi convenissero vescovi della costa africana, dalla Gallia, dal-

i *prologhi* dei libri sacri tradotti e dedicati a Cromazio, *Paralipomeni*, *Proverbi*, *Tobia*), Rufino (*Apologia*; per conto di Cromazio tradusse testi greci, come la *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea; da Origene *Omelie* su vari testi sacri, il *Perì Archôn*; testi dai padri Cappadoci,...), Ambrogio (*Ep.*, 50), che – nel 388 – lo aveva consacrato vescovo. Di Cromazio parla anche san Giovanni Crisostomo, che ringrazia il vescovo di Aquileia per i passi fatti a suo favore presso gli imperatori Arcadio ed Onorio, al fine di vedersi restituita la sua sede episcopale di Costantinopoli (cf *Ep.*, 155).

4. Nel 381 si celebrò ad Aquileia un concilio, di cui disponiamo di buona documentazione: cf AA. VV., *Atti del colloquio internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Udine 1981; il testo degli Atti conciliari, in traduzione italiana, può essere reperito in "Antichità Altoadriatiche" 22 (1982) 189-253, di G. CUSCITO, *Il Concilio di Aquileia del 381 e le sue fonti* (vi è premessa un'ampia *introduzione*: pp. 189-223); ivi altre indicazioni bibliografiche.

5. È, ad es., l'elogio di san Girolamo nell'*Ep.*, 7,6: *Per vos virus Arrianum exclusum est*.

6. Si veda la nota 1.

l'attuale Svizzera (Sion), dal nord Italia (Genova, Cremona, Pavia, Tortona, Altino, Trento, Lodi, Bologna, Brescia, Padova,...); oltre 30 le diocesi ecclesiastiche ivi rappresentate. Poco mancò che quel concilio divenisse ecumenico. Cromazio vi prese parte come "esperto" del suo vescovo Valeriano (371 ca.-388) e nel 388 era chiamato a succedergli nella prestigiosa cattedra episcopale, che già (all'inizio del secolo IV) era stata di Teodoro, e che Cromazio onorerà con lo zelo del pastore e con la dottrina del maestro.[7]

Profilo di Cromazio

Non sono molti i dati anagrafici di Cromazio in nostro possesso. Era nato verso il 345, ad Aquileia. Divenuto presbitero con san Valeriano (succeduto a Fortunaziano[8]), fu vescovo nel 388, consacrato da sant'Ambrogio. Visse fino al 407/8. Morì con tutta probabilità durante una delle scorrerie dei barbari, non sappiamo se ad Aquileia, oppure – più probabilmente – a Grado. In tale fortunose vicende la comunità cristiana cercava riparo sull'isola di Grado, costretta a fuggire dalla città, portando con sé le reliquie dei martiri, i libri sacri, la ricca biblioteca, i vasi sacri, e quant'altro le riusciva di portare in salvo sull'isola.[9]

Il pastore e il maestro

Nell'opera di Cromazio (*trattati, sermoni, omelie*) sono quasi del tutto assenti riferimenti personali; ogni suo interesse è concentrato sulla comunità cristiana, sulla Scrittura e sulla celebrazione dei misteri, oltre che – come s'è visto – sull'impegno missionario della Chiesa aquileiese.

Se la figura storica di Cromazio risulta assodata ampiamente da molte testimonianze, non altrettanto si poteva asserire – fino agli inizi degli anni '60 – della sua attività di maestro e di pastore. La ragione di tale vuoto va ricercata nelle vicende drammatiche vissute da Aqui-

7. Il vescovo Teodoro è ripetutamente ricordato nei mosaici delle due basiliche di Aquileia, da lui stesso fatte costruire ancor prima del rescritto di Costantino del 313.

8. Di Fortunaziano (342/3-370/1) restano dei *frammenti* di commento a Matteo, in CChr.SL 9.

9. Qualche cenno al pericolo incombente dei barbari è al termine del *Sermone* 16,4: *Oremus Dominum... ut nos de omni incursione hostium, de omni metu inimicorum liberare dignetur... Repellat barbaras nationes...* (= CChr.SL 9A,74).

leia all'inizio del v secolo. Di fatto, se si guardano i testi di patristica o i manuali di tal genere, a Cromazio veniva riservato sì e no qualche breve paragrafo. Sino al 1960 circa, di lui si possedevano 17 *tractatus in Matthaeum*, un discorso (*Sermo de VIII beatitudinibus*). Troppo poco perché i testi non specialisti potessero portare la loro attenzione sul vescovo aquileiese. Ma da quegli anni inizia una serie fortunata di scoperte di testi cromaziani, passati sott'altro nome.[10] Gli anni 1960-70 hanno portato a delle scoperte eccezionali di testi. Non a caso è stato avvertito che quella di Cromazio, nell'ambito della patristica, è una delle scoperte più sensazionali.[11] Di Cromazio si possiedono, ora, più di 40 *testi omiletici* e *sermoni*, ed oltre 60 *trattati* di commento all'*evangelo di Matteo*.[12] *Sermoni* ed *omelie* sono stati tenuti nelle più diverse circostanze, soprattutto in preparazione o nella celebrazione della Pasqua, oppure nei tempi vicini a detta festività. Il commento e l'esegesi si riferiscono, di preferenza, a testi del NT.[13] Una decina d'essi, purtroppo, è mutila. Interessante, anche dal punto di vista storico, il *Sermone* 26 sulla consacrazione della *domus Ecclesiae (basilica Apostolorum maior)* di Concordia, quando quella comunità cristiana ebbe il suo primo vescovo, mentre le veniva fatto dono delle reliquie dei martiri protettori.[14]

Quanto al *Commento all'evangelo di Matteo*, si deve fondatamente pensare che Cromazio abbia avuto modo di portare il suo commento almeno sino al c. 18. Forse egli non poté andare oltre, se, come pare si debba pensare, attese a tale impegno verso il termine della sua vita. Purtroppo però il commento giunge a noi lacunoso anche nei capitoli che precedono il 18. Certamente – anche nel caso che Cromazio si sia arrestato al c. 18 – sarebbe stato un *opus magnum*, dato che oggi,

10. Cf poco dopo il paragrafo riguardante la «trasmissione del testo» (p. 101). I *trattati* andavano sotto il nome di Cromazio/Girolamo/Giovanni Crisostomo; vi sono anche casi "aberranti" rispetto a questi tre nomi; per i *sermoni* i nomi sono: Agostino, Girolamo (per lo più), o ambedue, a seconda dei codici; solo il 41 è dato a Cromazio.

11. Cf HAMMAN A., in INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 22; ma non è vero che il commento di Cromazio a Matteo sia «spezzettato in brani di letture patristiche in collezioni liturgiche»; perché si tratta di un commento fondato su codici molto antichi e molto autorevoli; si veda nell'apparato critico del volume di CChr.SL, 9A e nella presentazione dei codici stessi (introduzione).

12. Nel 1990 sono stati trovati ancora altri codici di testi pur noti, a Benevento, il che fa pensare che vi sia ancora dell'altro qua e là. Se si riuscisse a colmare le lacune sul commento a *Matteo*, sarebbe un apporto eccezionale anche nel caso che ci si debba fermare – come pare – alla conclusione del c. 18 di *Mt.*

13. Allo stato attuale delle nostre conoscenze; i testi dei *Sermoni* rimasti – com'è evidente – non hanno un ordine preciso, ma sono occasionali.

14. Il *Sermone* 26 è stato rinvenuto a Montecassino; è uno dei testi più forbiti di Cromazio: si spiega, data l'occasione in cui fu tenuto. È interessante anche per i confronti che si possono istituire con l'archeologia.

pur con le lacune che dobbiamo lamentare, esso comprende più di 60 testi.[15] Ciò lascia intravvedere quanto sia andato perduto dell'opera scritta (senza contare i testi non pervenuti dei *sermoni* ed *omelie*), che pure concorre – oggi – a collocare Cromazio tra i maggiori vescovi del suo tempo, in Occidente almeno, quali san Massimo di Torino, san Zeno di Verona, i due vescovi di Brescia, Filastrio e Gaudenzio, san Paolino di Nola; e non indegno discepolo di sant'Ambrogio, degli amici Girolamo e Rufino di Concordia. Cromazio conserva tutta la sua autorevolezza e per dottrina e per zelo pastorale e per prestigio accanto ai due "grandi", san Leone e san Gregorio Magno, di gran lunga superiore al suo lontano successore Paolino II di Aquileia, pur prestigioso (vescovo dal 787 all'802).

San Cromazio e la Parola di Dio

Cromazio fu essenzialmente un maestro ed un pastore. Tale il suo merito, tale il suo vanto. Per rendersene conto basterà ripercorrere le pagine dei suoi testi, pieni di dottrina e di afflato pastorale.[16] Cromazio si colloca nell'alveo della tradizione esegetica alessandrina, però con gli apporti propri dell'Occidente, sulla linea di Origene, di Didimo il Cieco, di sant'Atanasio,... sostanziata della "lettura" biblica di Tertulliano, di san Cipriano, di sant'Ilario di Poitiers, vicino a sant'Ambrogio, san Girolamo, in stretta relazione con i grandi pastori delle Chiese del nord Italia.[17]

Un altro interessante capitolo sarebbe l'esame dei meriti di Cromazio, affidati alla storia, per il fatto che sostenne, incoraggiò e fornì di mezzi sia Girolamo sia Rufino di Concordia, perché potessero tradurre testi biblici e patristici: qui è permesso farne solo cenno.[18]

15. Compreso il *prologo*, si tratta di 62 testi; uno (il 37) manca; il 36 poi è molto lacunoso (c'è solo l'*incipit*).
16. Si può vedere TRETTEL G., *Cristologia cromaziana (appunti)*, cit. nella bibliografia.
17. Dall'opera di Cromazio è possibile, in qualche modo, arguire quale poteva essere la biblioteca vescovile di Aquileia. Oltre la Scrittura (in qualcuna delle versioni dette *italae*), gli autori preferiti erano gli africani Tertulliano e s. Cipriano; poi s. Ilario di Poitiers e s. Ambrogio. E tra i greci? Origene e Didimo il Cieco; testi dei Padri cappadoci, con ogni probabilità. La sollecitazione di Cromazio a Girolamo e Rufino, per avere delle traduzioni di testi greci, non significa né che essi mancassero ad Aquileia, né che Cromazio non conoscesse il greco. Lo sollecitava una preoccupazione pastorale per i suoi fedeli.
18. Cf nota precedente. «L'Occidente è debitore nei riguardi di Aquileia e dei suoi figli se per un altro millennio il pensiero orientale fu conosciuto in Europa» (DUVAL Y.-M., in TAVANO S., *Aquileia, guida dei monumenti cristiani*, Udine 1977, 30). Non è piccolo merito.

La Parola di Dio è il punto di partenza e il punto di arrivo del magistero pastorale di Cromazio. Lungo però sarebbe sottolinearne le predilezioni e modalità espressive, unite ad uno stile piano e forbito. Da quando sono iniziate le fortunate riscoperte della sua opera, pur mancando ancora uno studio sistematico complessivo, è però possibile avvertire che alcune piste sono state utilmente già percorse, come sarà facile dedurre dalla bibliografia. Detto che l'esegesi di Cromazio si muove nell'ambito della "scuola" alessandrina, per cui – dopo il significato letterale/storico, che si percepisce più facilmente, – occorre passare al significato "spirituale",[19] che ha una valenza di gran lunga più importante, cerchiamo di accennare ad alcune delle predilezioni di Cromazio nel suo magistero pastorale. I temi più significativi, che schematizziamo per quanto è possibile, paiono essere i seguenti.

1) Il *rapporto* che corre tra l'AT e il NT, e che è di *figura* a *veritas* (o *typus*, o *imago*, o *umbra*,...); la *veritas* è poi il Verbo fatto carne; tale relazione (o rapporto, o *ratio*) è sempre presente nell'autore, e viene dopo l'esposizione storica (l'*iuxta litteram*).

2) La *storia* e lo *Spirito*: è la comprensione degli eventi alla luce dello Spirito; solo l'intelligenza dello spirito (che discende dallo Spirito) indaga e svela le molteplici valenze della Parola (l'intelligenza dello spirito – asserisce Cromazio – è molteplice).

3) Il *mistero*: è la realtà più profonda, mai sufficientemente scandagliata, infinitamente ricca, perché tocca l'infinito di Dio; il *sacramento (sacramentum)* è, talvolta, l'esplicitazione del *mistero (mysterium)*; tal altra ne è sinonimo.[20]

4) Cromazio afferma con energia la duplice natura del *Verbo incarnato*: Cristo è vero Dio e vero uomo, perfetto Dio e perfetto uomo, pur rimanendo salva l'unicità della persona divina. Risponde così alle due esigenze, da sempre sentite come nodali nella Chiesa, di fronte alla scuola di Alessandria d'Egitto (che sottolineava la divinità del Verbo), e di Antiochia di Siria (che rimarcava, invece, l'umanità del Verbo).

5) Forse per influsso di ascendenze quartodecimane della Chiesa di Aquileia, il vescovo evidenzia l'importanza dello *Spirito Santo* nella vita della comunità ecclesiale, tanto nella rivelazione (*ha parlato nei profeti e negli apostoli*), quanto nel mistero dell'incarnazione (*Maria ha concepito per opera dello Spirito Santo*); lo stesso Spirito continua

19. Tale rapporto (*ratio*) è di fondamentalissima importanza per una comprensione "secondo lo spirito" della Scrittura; per Cromazio, cf TRETTEL G., *Tipologia figurale*, ecc, e: «*Figura*» e «*veritas*», ecc., citate nella bibliografia.

20. Cf TRETTEL G., «*Mysterium*» *e* «*sacramentum*» *in s. Cromazio*, (citata nella bibliografia), nell'indice, voce: *sinonimi*.

ad operare nella Chiesa. Cromazio rimarca quali siano i compiti dello Spirito Santo (è all'origine della Chiesa; si nasce a vita divina mediante l'acqua e lo Spirito; lo Spirito è dato in dono; esso compone in modo stupendo la Chiesa nella varietà dei suoi doni; lo Spirito la illumina tutta; è alla sorgente della sua gioia,...).[21]

6) *Maria Vergine*: è vergine, è madre, è sposa ed è anche (*in figura*) vedova. Sono bellissime le relazioni – che Cromazio tratta con grande amore – tra la Vergine e la Trinità. C'è una definizione stupenda: Maria è *virgo Dei capax*.[22]

7) Altro interessantissimo capitolo è l'*ecclesiologia* di Cromazio. Come Maria, anche la Chiesa è vergine, madre, sposa, vedova (sempre in *figura*).[23]

8) Vi sono poi altre numerose tematiche, suscettibili di interessanti sviluppi, quali la vita cristiana, la fede e l'incredulità; i Giudei; l'eresia; grazia e peccato; predicazione apostolica e chiamata delle genti; il martirio; le ultime realtà; la vita eterna...[24]

Trasmissione del testo

Per i trattati, cf ÉTAIX R., – LEMARIÉ J., *La tradition manuscrite des «Tractatus in Matheum» de saint Chromace d'Aquilée*, in "Sacris erudiri" 17 (1966) 302-354; per i sermoni, cf LEMARIÉ J., *La tradition manuscrite*, in LEMARIÉ J., TARDIF H., *Chromace d'Aquilée. Sermons*, tome I (= SC 154), Paris 1969, 17-40.

SERMONE 15: Sulla lavanda dei piedi

Il *Sermone 15*[1] attinge con tutta probabilità a tradizioni assai antiche (che si possono far risalire, in qualche modo, all'evangelista san Giovanni), proprie delle comunità cristiane dell'Asia Minore, relativamente alla «lavanda

21. Cf TRETTEL G., *Cromazio di Aquileia. Commento al vangelo di Matteo*, vol. I (= CTP 46), Roma 1984, 25-29 (*Lo Spirito Santo*) e *ivi*, p. 25, citazione alle note 29 e 30.

22. La definizione si trova nel *Commento al Vangelo di Matteo*, trattato 3, § 1. Per la mariologia, ancora: TRETTEL G., *La Vergine Maria in S. Cromazio*, Trieste 1991.

23. Cf nota 19. Finora manca uno studio sull'ecclesiologia di Cromazio.

24. Anche queste tematiche attendono uno sviluppo, perché – per buona parte – Cromazio è ancora da scoprire.

1. La traduzione e le note (con qualche aggiunta bibliografica a cura di TRETTEL G.) sono di CUSCITO G., *Cromazio di Aquileia, Catechesi al popolo (Sermoni)* (= CTP 20), Roma 1979, 111-115.

dei piedi» (cf *Gv* 13,1ss.), rito diversamente collocato nelle comunità dell'Occidente, o anche soppresso, in quanto aveva perduto il significato originario (che era quello di battesimo, cf sotto, la nota 17). Com'è evidente, il rito non avveniva, come nell'attuale liturgia, al giovedì santo, ma nella celebrazione della veglia pasquale (per la quale si vedano i *Sermoni* 16.17.17A).

1. Sono certamente molti gli esempi di umiltà che il Signore e Salvatore nostro ci ha offerto dopo aver preso corpo da una vergine. Ma è superiore a tutti l'esempio riportato nella presente lettura, dal momento che si degnò di lavare i piedi ai discepoli. Il Vangelo dice: *E levatosi dalla mensa, si tolse la veste, si cinse di un panno e si mise a lavare i piedi dei suoi discepoli.*[2] Poco dopo egli volle spiegare loro perché lo avesse fatto, dicendo: *Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, che sono Maestro e Signore, ho lavato i piedi a voi, anche voi dovete lavarvi i piedi l'un l'altro. Vi ho dato infatti l'esempio perché anche voi facciate come ho fatto io.*[3] È meravigliosa e incomparabile questa umiltà del Signore. Lui, Signore di eterna maestà, lava i piedi ai suoi servi e serve gli uomini in terra, lui che gli angeli servono in cielo. Egli si umiliò sulla terra perché tu non voglia esaltarti in nulla. Egli lavò i piedi ai suoi discepoli perché tu non disdegni di lavarli ai tuoi conservi. Non puoi esaltarti per ricchezza, per natali, per onori, perché è il Signore degli onori e delle potestà che si è degnato di compiere fino in fondo questo gesto. Ci ha mostrato un esempio di umiltà, che dobbiamo seguire e imitare. D'altronde in questo gesto si nasconde un grande mistero riguardante la nostra salvezza. Ma ne parleremo al momento opportuno.

2. Per ora vediamone intanto il senso letterale. Anche Abramo lavò i piedi al Signore, quando gli apparve alla quercia di Mambre.[4] Ma era un servo che li lavava al padrone ed era giusto che un servo lavasse i piedi al Signore. Lavando i piedi al Signore, Abramo rese un servizio non al Signore ma a se stesso per riceverne benedizioni. Infatti, per tale servizio, ebbe nella vecchiaia un figlio dalla moglie sterile. Fu quando il Signore, sul mezzogiorno, gli apparve presso la quercia di Mambre che Abramo vide la prefigurazione del mistero che si sarebbe realizzato in seguito. La quercia di Mambre prefigurava infatti la croce del Signore;[5] l'ora di mezzogiorno è il tempo della passione, dato che il Signore all'ora sesta fu posto in croce per la salvezza del mondo, secondo la testimonianza del Vangelo.[6] E perciò si

2. *Gv* 13,4.
3. *Gv* 13,11-15.
4. Cf *Gen* 18,1s.
5. La stessa interpretazione della quercia di Mambre in Gregorio di Elvira, *Tract. S. Script.*, 2 (= PLS 1,366).
6. Cf *Mt* 27,45.

racconta che Abramo riposava sotto un albero di quercia, perché la fede dei patriarchi non ha trovato riposo che sotto la croce di Cristo, e si riposò sul mezzogiorno, nell'ora in cui la calura vuol essere più forte, perché solo la croce di Cristo ha potuto ridarci sollievo dall'arsura del peccato con l'ombra della sua passione.[7] E non senza motivo il Signore apparve sul mezzogiorno ad Abramo presso un albero di quercia, perché il momento culminante della manifestazione di Cristo fu quando a mezzogiorno patì la beata passione della croce per la nostra salvezza.[8] Lavò dunque Abramo i piedi al Signore, ma li lavò a suo vantaggio. Con quella lavanda dei piedi egli si liberò da ogni sozzura di peccato, perché lavando i piedi di nostro Signore si ottiene la purificazione dai peccati. Anche Gedeone lavò i piedi al Signore, come si legge nel libro dei Giudici, non per rendergli ossequio bensì per riceverne un beneficio.[9] Infatti, per questo servizio, ottenne tutto ciò che aveva chiesto e vide in anticipo i misteri della verità che si sarebbe realizzata in seguito.[10] Offrì un sacrificio su una pietra; il Signore toccò la pietra con una verga e ne uscì fuoco che consumò l'olocausto.[11] In quella pietra era prefigurata l'incarnazione di Cristo, da cui procedette quel divino fuoco spirituale, cioè lo Spirito Santo, che consuma in noi i vizi dei peccati. Non possiamo divenire invero un sacrificio degno di Dio se non siamo illuminati da quel fuoco divino, cioè dallo Spirito Santo, che consuma in noi i vizi della carne affinché siamo mondati da ogni macchia di peccato. Fu poi comandato a Gedeone, mentre partiva per combattere i nemici, di scegliere soltanto trecento uomini, coi quali riportò una splendida vittoria sui nemici.[12] E certamente non sarebbe potuto riuscire vincitore con un numero diverso da questo che simboleggiava il mistero della croce: infatti nel numero trecento, secondo il sistema di numerazione dei Greci, è rappresentata la lettera «tau» che è un'immagine evidente della croce. Per di più Gedeone ripartì quei trecento in tre corpi, perché la vittoria della croce si fonda sulla fede nella Trinità.[13]

7. L'ombra della passione è evocata anche da Ambrogio, *Exp. Ps. CXVIII*, 3,19.
8. Tale manifestazione include il tema della vittoria: sulla croce infatti Cristo si manifesta come re vittorioso, trionfatore della morte e del demonio; cf CUSCITO G., *Il Crocifisso risorto in Cromazio di Aquileia*, in "Aquileia chiama" 26 (1979) 2-5.
9. *Giud* 6,11s non fa alcuna allusione a una lavanda dei piedi dell'angelo del Signore da parte di Gedeone. Tuttavia anche Ambrogio, (*De Spir. Sancto*, 1, prol. 15) associa Gedeone ad Abramo. Secondo LEMARIÉ J., *Chromace d'Aquilée. Sermons* (= SC 154), Paris 1969, 251, nota 2, questo passo conserverebbe la eco di una tradizione rabbinica ed è uno dei numerosi punti di contatto fra il presente *Sermone* e il prologo del *De Spir. Sancto* di Ambrogio.
10. Il testo latino dice: *futurae veritatis sacramenta praevidit*.
11. Cf *Giud* 6,21.
12. Cf *Giud* 7,6.16.
13. Sul significato della lettera «tau», cf RAHNER H., *Das mystische Tau*, in ID., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salisburgo 1964, 406 [tr. it.: *Il*

3. Ma riprendiamo il filo del discorso: Abramo lavò dunque i piedi al Signore e li lavò anche Gedeone, ma come servi al loro padrone. Ciò di cui parla la presente lettura sorpassa ogni meraviglia perché fu il Signore a degnarsi di lavare i piedi dei suoi discepoli. Se ci atteniamo al significato letterale, dobbiamo osservare che si trattò di un atto di bontà e di benevola restituzione. Gli Apostoli discendevano, secondo la carne, da Abramo e da Gedeone. Poiché Cristo ricompensa con tenerezza e bontà i servizi a lui resi, lava i piedi dei suoi discepoli per restituire ai figli l'omaggio ricevuto dai loro padri.[14] Questi lavarono i piedi al Signore; egli lavò i piedi dei suoi discepoli e ricambiò il servizio ma molto più generosamente. Essi lavarono i piedi al Signore per ricevere la santificazione; il Signore invece lavò i piedi dei suoi discepoli non per esserne santificato ma per santificarli. Essi lavarono i piedi al Signore per cancellare i propri peccati; egli lavò i piedi dei discepoli per mondarli da ogni bruttura di peccato. Abramo in quell'occasione offrì al Signore tre focacce;[15] Cristo ne saziò i figli nel deserto con cinque pani.[16] Abramo fece riposare il Signore all'ombra di una quercia, sul mezzogiorno; il Signore, sul mezzogiorno, ne ha protetto i figli all'ombra della sua croce: era infatti mezzogiorno quando il Signore fu crocifisso. Abramo allora uccise un vitello da offrire al Signore; Cristo offrì se stesso come vittima per la salvezza dei figli di Abramo.

4. Ora però consideriamo il significato recondito della presente lettura, sebbene lo sia già quello che abbiamo appena detto.[17] Il Signore si tolse la tunica e si cinse di un panno; versò dell'acqua in un catino e cominciò a lavare i piedi dei suoi discepoli e ad asciugarli col panno di cui si era cinto. Non è riferito senza motivo che il Signore si tolse la tunica e così lavò i piedi dei suoi discepoli. In nessun altro

mistico Tau, in ID., *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971]. TAVANO S., *In margine all'omelia di Cromazio d'Aquileia*, in "Studi Goriziani" 36 (1964) 8-10, si richiama a tale passo di Cromazio per interpretare il simbolico numero inscritto sulla colonnetta nell'emblema con la lotta fra il gallo e la tartaruga sul pavimento musivo dell'aula teodoriana meridionale di Aquileia: il segno che precede le tre «C», significante «mille», ma anche «infinito», farebbe esaltare il valore infinito del premio o del simbolo, mentre con le tre «C» si sarebbe voluto indicare la «tau» per rappresentare contemporaneamente il simbolo della redenzione, la croce, e quello della Trinità.

14. La stessa idea in Gregorio d'Elvira, *Tract. S. Script.*, 2 (= PLS 1,367).

15. Cf *Gen* 18,6.

16. Cf *Mt* 14,17ss.

17. Cromazio si limita a commentare due gesti successivi del Signore: il fatto che si tolse la tunica e la lavanda dei piedi. Questa è simbolo del battesimo che ci monda dal peccato di Adamo. Per Cromazio, che in ciò si scosta da Ambrogio (*De Sacr.*, III,4-7), la rituale lavanda dei piedi ai catecumeni non ha alcuna efficacia per se stessa, ma è tutta orientata verso il battesimo, di cui è tipo e figura. Cf BEATRICE P. F., *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Roma 1983, 85-98.

momento sono stati lavati i piedi delle nostre anime e purificati i passi del nostro spirito, se non quando il Signore si spogliò della sua tunica; allora, sulla croce, ha realmente deposto la tunica della carne, che aveva indossato all'atto della nascita e di cui si spogliò al momento della passione. E fu per ricoprire la nostra nudità che egli si spogliò della tunica della sua carne. E dunque questa sola tunica del corpo di Cristo è bastata a rivestire tutto il mondo.[18] E benché il Signore nella passione si fosse spogliato della tunica della carne, non rimase nudo, poiché aveva gli indumenti delle sue virtù. Questo significa il fatto di essersi spogliato della tunica.

5. Ma quando Gesù si accostò a Pietro per lavargli i piedi, questi, come riferisce la presente lettura, gli disse: *Non mi laverai i piedi in eterno. Il Signore gli rispose: Se non ti laverò i piedi, non avrai parte con me. Gli disse allora Pietro: Signore, non solamente i piedi ma anche le mani e il capo.*[19] All'inizio san Pietro si sottrasse all'omaggio del Signore, perché si riteneva indegno di avere i piedi lavati da lui. Ma quando il Signore gli disse: *Se non ti laverò i piedi, non avrai parte con me*, non rifiutò più l'omaggio di Cristo per poter avere parte con lui. E siccome capì che nella lavanda dei piedi si nascondeva un profondo significato, aggiunge: *Non solamente i piedi ma anche le mani e il capo.* Presentò i piedi perché i passi della vita, che erano stati macchiati in Adamo, fossero lavati dal battesimo. Presentò le mani per purificare le nostre col sacro battesimo di Cristo, dal momento che Adamo aveva macchiato le sue quando le aveva protese all'albero nonostante il divieto. Presentò il capo da lavare, affinché l'intelligenza che risiede nel capo non rimanesse nella sozzura del peccato di Adamo. Così si offriva tutto intero al battesimo, lui che desiderava essere interamente lavato; per avere un cuore puro grazie alla lavanda del capo, per poter compiere opere di giustizia della verità con passi puri grazie alla lavanda dei piedi.

6. Dunque il Signore lavò i piedi dei suoi discepoli, perché non rimanesse in noi traccia alcuna del peccato di Adamo. Oggi il Signore lava i piedi a quei servi che invita alla grazia del battesimo salutare. E sebbene tale compito appaia eseguito da uomini, l'azione tuttavia è di colui che è autore del dono; è lui che effettua ciò che ha istituito. Noi compiamo il rito; egli concede la grazia. Noi eseguiamo; egli dispone. La grazia viene da lui, anche se noi compiamo il rito. Noi

18. La nudità dell'uomo peccatore è quella di Adamo spogliato della tunica della grazia di Dio. I cristiani, rivestiti dell'*unica tunica corporis Christi*, cioè rivestiti di lui, formano con lui un solo corpo: Cromazio affronta così il mistero della Chiesa inseparabile da quello di Cristo.

19. *Gv* 13,8-9.

laviamo i piedi del corpo; egli lava i passi dell'anima. Noi immergiamo il corpo nell'acqua; egli rimette i peccati. Noi immergiamo; egli santifica. Noi sulla terra imponiamo le mani; egli dal cielo manda lo Spirito Santo.[20] Perciò catecumeni, figli miei, dovete affrettarvi[21] a ricevere la grazia del battesimo, così che, liberati dalle macchie del peccato, possiate divenire perfettamente puri alla presenza del Signore e Salvatore nostro, Gesù Cristo.

TRATTATO 3

Colei che meritò di accogliere in sé
l'Autore della vita, rimase sempre vergine

Si è scelto il *Trattato* 3[22] – che commenta *Matteo* 1, 24-25 - per il suo rilievo mariologico. In esso si trova una delle più stupende definizioni che si siano date di Maria (Cromazio la dice: *haec Maria, evangelica virgo Dei capax*, cf nota 26). Tutto il piano di salvezza è un *mistero celeste* (termine cui Cromazio è particolarmente affezionato); qui, addirittura, parla di *sacramento del celeste mistero* (*de sacramento mysterii caelestis*), ponendo i due termini essenziali (*mistero, sacramento*) in endiadi. Il 2° paragrafo risponde alle medesime obiezioni sollevate da Elvidio (e da Gioviniano), cui risponde san Girolamo con *Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae* (e con *l'Adversus Iovinianum*).

1. Continua a narrare l'evangelista: *Destatosi dal sonno, Giuseppe* [eccetera, fino a] *che egli chiamò Gesù*.[23] Dunque Giuseppe viene illuminato sul sacramento del mistero celeste mediante un angelo; Giuseppe obbedisce di buon grado alle raccomandazioni dell'angelo; pieno di gioia dà esecuzione ai divini comandi; prende perciò con sé la vergine Maria; può menare vanto delle promesse che annunciano tempi

20. L'imposizione delle mani, cioè la confermazione è vista nel complesso dei sacramenti della Pasqua in continuità e in relazione col battesimo.
21. L'invito ad affrettarsi ricorre anche nei sermoni di Agostino ai catecumeni.
22. La traduzione e le note sono di TRETTEL G., *Cromazio di Aquileia. Commento al vangelo di Matteo* (= CTP 46), Roma 1984, 81-84.

23. *Mt* 1,24-25. Ecco il testo completo: *Destatosi dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa, la quale, senza che egli avesse rapporti carnali con lei, partorì un figlio, che egli chiamò Gesù*. Nei manoscritti di solito di trova un *et reliqua* (cioè: *eccetera*) non sappiamo se opera dell'amanuense o di Cromazio stesso.

nuovi e lieti, perché, per una missione unica qual è quella che gli affida la maestà divina, viene scelta ad essere madre una vergine, la sua sposa, come egli aveva meritato di sentirsi dire dall'angelo. Ma c'è un'espressione dell'evangelista: *Ed egli non la conobbe fintantoché lei non generò il figlio*,[24] che attende una chiarificazione, dal momento che gente senza criterio fanno questioni a non finire; e poi dicono che, dopo la nascita del Signore, la vergine Maria avrebbe conosciuto carnalmente Giuseppe. Ma la risposta all'obiezione mossa da coloro, viene sia dalla fede che dalla ragione della stessa verità: l'espressione dell'evangelista non può essere intesa al modo in cui l'intendono quegli stolti! Dio ci guardi dall'affermare una cosa simile, dopo che abbiamo conosciuto il sacramento di un sì grande mistero, dopo la condiscendenza[25] del Signore che si è degnato di nascere dalla vergine Maria. Credere che lei possa aver poi avuto dei rapporti carnali con Giuseppe! Se, addirittura, leggiamo nell'antica legge che Maria, la sorella di Mosè e di Aronne, donna dotata di doni profetici, dopo aver visto tanti segni celesti che si ebbero in Egitto al momento delle piaghe che lo infestarono, dopo che poté assistere al miracolo del mare che si aprì davanti a Israele, dopo essere stata anche testimone della gloria del Signore che precedeva il popolo nella colonna di fuoco e nella nube, se cioè leggiamo che essa volle restare vergine,[26] non sarebbe forse empio e blasfemo ritenere che Maria, lei di cui l'evangelista tesse le lodi, lei che fu Vergine capace di accogliere in sé Dio stesso, lei che meritò non di vedere la gloria di Dio presente in una nube, ma di portarlo nel suo seno verginale,[27] ritenere che abbia potuto, poi, avere dei rapporti carnali! Noè stesso, del resto, dopo che fu ritenuto degno di parlare con Dio, si impose una perenne astinenza dal debito coniugale.[28] Se vogliamo un altro esempio, Mosè, dopo aver percepito la voce di Dio nel roveto ardente, anche lui si astenne da qualsiasi rapporto coniu-

24. *Mt* 1,25.
25. Cromazio parla di *dignationis dominicae nativitas: dignatio* (che noi traduciamo di solito con *condiscendenza*) è l'equivalente del termine *katábasis* o *synkatábasis* dei Padri greci, che vale appunto *abbassamento, condiscendenza*.
26. ÉTAIX R., – LEMARIÉ J., *Chromatii Aquileiensis Opera* (= CChr.SL 9A), Turnholti 1974, 208, rimandano, qui, a Gregorio Nisseno, *De virginitate*, 19. Maria, sorella di Mosè, è *figura* di Maria vergine; la *figura* è infinitamente inferiore alla sua pienezza (la sua *verità*); se di Maria, sorella di Mosè, si attesta che volle conservare la verginità, che non si deve dire di Maria, la madre del Signore? Maria fu *virgo Dei capax*, come dirà Cromazio subito dopo.
27. Anche l'*uterus Ecclesiae* è *verginale*: cf TRETTEL G., *«Celebrare» i misteri in Cromazio d'Aquileia*, in "Ephemerides Liturgicae" 94 (1980) 50-53 e 147-154: *Fecondità della Chiesa e delle Chiese*.
28. Sono annotazioni che Cromazio attinge alla Scrittura, anche se non si può rinviare ad un testo esplicito: talvolta egli le media dai suoi maestri; come è nel caso del *Sermone* 15,2, tolto da sant'Ambrogio, a sua volta da fonte imprecisata (lavanda dei piedi ad opera non solo di Abramo, ma pure di Gedeone).

gale per il tempo che seguì. E sarebbe permesso credere che Giuseppe, che la Scrittura definisce *uomo giusto*,[29] abbia mai potuto avere relazioni carnali con Maria, dopo che ella aveva partorito il Signore?

2. La spiegazione del testo evangelico: *Ed egli non la conobbe fintantoché lei non generò il figlio*,[30] è la seguente: spesso la Scrittura divina suole assegnare un termine a quelle cose che per sé non hanno termine e determinare un tempo per quelle cose che per sé non sono chiuse entro un determinato tempo.[31] Ma anche per questo caso ci viene in soccorso la Scrittura; tra i molti esempi possibili ne scegliamo alcuni pochi. Così, ad esempio, Dio parla al suo popolo per mezzo del profeta Isaia: *Io sono colui che sono; fino alla vostra vecchiaia io sarò sempre lo stesso.*[32] Quando afferma: *Fino alla vostra vecchiaia io sarò sempre lo stesso,* sembra quasi che egli voglia assegnare un termine a se stesso; ma non per ciò si deve ritenere che Dio sia limitato dal tempo: ben sappiamo che egli è eterno. Anche in un altro passo dello stesso profeta il Signore, mentre contesta ai Giudei i loro peccati, dice, tra l'altro: *Vivo io, dice il Signore, certo non sarà perdonato il vostro peccato, finché non sarete morti.*[33] Egli vuol dire che gli iniqui che non si pentono, andranno soggetti alla pena più dopo la morte che non da vivi. Per bocca dei giusti nel *salmo* 122 si dice anche: *Come gli occhi della serva alla mano della sua padrona*... (con quel che segue, fino alle parole *abbia pietà di noi*).[34] Anche in questo testo si direbbe che ci si trovi davanti ad un caso in cui il tempo è determinato, perché dice: *Fino a quando abbia pietà di noi,* mentre noi sappiamo bene come gli occhi dei giusti siano molto più rivolti a Dio dopo che essi hanno conseguito la sua misericordia. Caso analogo si riscontra pure nell'evangelo, quando il Signore si rivolge ai suoi discepoli con queste parole: *Io sarò con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo.*[35] Con simile espressione sembra quasi che il Signore intenda determinare uno spazio di tempo, promettendo ai discepoli d'essere con loro *fino alla fine del mondo*; mentre non vi può essere dubbio alcuno che il Signore sarà con i discepoli assai più di prima, dopo la fine del mondo, quando farà loro dono dell'immortalità, se stiamo al detto dell'apostolo, quando sarà consentito – egli dice – di vedere Dio non *come in uno specchio e in maniera confusa, ma faccia a faccia.*[36] Ma testi di tal specie ne potresti trovare senza fine, sol che tu voglia cercarli.[37]

29. *Mt* 1,19.
30. *Mt* 1,25.
31. L'intento di Cromazio è quello di far vedere come sono poco saggi coloro che pensano di trovare contraddizioni nella Scrittura.
32. *Is* 46,4; si rinvia ad AMBROGIO, *In Lucam*, II,6.
33. *Is* 22,14.
34. *Sal* 122 (123),2.
35. *Mt* 28,20.
36. *1 Cor* 13,12.
37. Per *Mt* 1,25 sarebbe tornato a proposito *2 Sam (2 Re)* 6,23.

Concludendo, quando nel brano citato l'evangelista scrive: *Egli non la conobbe fintantoché lei non generò il figlio*, dobbiamo intendere che parla sì di un breve spazio di tempo (*fintantoché lei non generò il figlio*), ma con l'intenzione di voler includere tutto il tempo posteriore in cui Maria e Giuseppe vissero insieme.

BIBLIOGRAFIA

Cf CPL 217-219 (incompleto); DPAC I, 867: s.v. (STUDER B.); [edizione spagnola di INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), (= BAC 422), Madrid 1981, 697ss.]

Indicazioni bibliografiche

CUSCITO, G., *Bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione dei «Sermones» e dei «Tractatus in Matthaeum»*, in ID., *Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua*, Aquileia 1980, 85-93; LEMARIÉ J., *Chromatiana. Status quaestionis*, in: "RSLR" 17 (1981) 65-76 [fino al 1980].
Finora non esiste un repertorio bibliografico. Si può consultare utilmente la bibliografia che generalmente accompagnano le edizioni, traduzioni e studi.

Edizioni

PL 20, 327-368; HOSTE A., *Chromatii Aquileiensis episcopi quae supersunt* (= CChr.SL 9), Turnholti 1957, 371-442; LEMARIÉ J., – TARDIF H., *Chromace d'Aquilée. Sermons*. t. I e II (= SC 154 e 164), Paris 1969 e 1971 [con ampia introduzione]; ÉTAIX R., – LEMARIÉ J., *Chromatii Aquileiensis Opera* (= CChr.SL 9A), Turnholti 1974 e *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera* (= CChr.SL 9A Supplementum), Turnholti 1977; ÉTAIX R., in "Revue Bénédictine" 91 (1981), 225-230 (per il *trattato* 50A); BANTERLE G., *San Cromazio di Aquileia. I Sermoni*, e ID., *San Cromazio di Aquileia. Commento a Matteo* (= Scrittori dell'area santambrosiana 3/I e 3/II), Milano /Roma 1989 e 1990 [ed. bilingue latina-italiana].

Traduzioni

In italiano: BANTERLE G., *o. c.*; CUSCITO G., *Cromazio di Aquileia, Catechesi al popolo (Sermoni)* (= CTP 20), Roma 1979: TODDE M., *Cromazio di Aquileia. Sermoni liturgici* (= LCO.T 18), Milano / Torino 1981; TRETTEL G., *Cromazio di Aquileia. Commento al vangelo di Matteo*, 2 voll. (= CTP 46-47), Roma 1984. In francese: LEMARIÉ J., – TARDIF H., nella citata collana SC, numeri 154 e 164.

CORGNALI D., *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia*, Udine 1979; CUSCITO G., *Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua*, Aquileia 1980; JOSSUA J.-P., *Le salut. Incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968, 145-158; LEMARIÉ J., nella parte introduttiva alla citata SC 154, Paris 1969, 9-120 [molto importante, anche per la novità dell'autore]; TRETTEL G., *La Parola di Dio nei sermoni di Cromazio di Aquileia*, in "Memorie storiche forogiuliesi" 53 (1973) 11-29; ID., *Terminologia esegetica nei sermoni di s. Cromazio di Aquileia*, in "Revue des Études Augustiniennes" 20 (1974) 55-81; ID., *«Figura» e «veritas» nell'opera oratoria di s. Cromazio vescovo di Aquileia*, in "La Scuola Cattolica" 102 (1974) 3-23; ID., *«Mysterium» e «sacramentum» in s. Cromazio*, Trieste 1979; ID., *Tipologia figurale in s. Cromazio, vescovo di Aquileia*, in "Memorie storiche forogiuliesi" 59 (1979) 25-79; ID., *«Celebrare» i misteri in Cromazio d'Aquileia*, in "Ephemerides Liturgicae" 94 (1980) 27-68; 145-175; ID., *Cristologia cromaziana (appunti)*, in "Ricerche religiose del Friuli e dell'Istria" 1 (1981) 3-86; ID., *La Vergine Maria in s. Cromazio*, Trieste 1991; TRUZZI C., *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia*, Brescia 1985.

RUFINO DI CONCORDIA[1]

Vita

Turannio Rufino nacque in una famiglia cristiana a Concordia, vicino ad Aquileia, verso il 345. Dopo i primi studi, quindicenne si recò a Roma per completare la sua formazione intellettuale; ivi ebbe Girolamo come amico e condiscepolo. Verso il 368 ritornò nella sua regione. Ad Aquileia, in un ambiente ricco di entusiasmo religioso, si dedicò a vita ascetica, inserendosi in un gruppo monastico-clericale, sorto attorno al vescovo Valeriano e definito *un coro di beati* da Girolamo,[2] che vi aderirà al suo ritorno da Treviri. Intorno al 370, Rufino ricevette il battesimo,[3] poi, scioltosi il gruppo, nel 373 si recò in Egitto, per essere a contatto con le sorgenti della più genuina vita ascetica, quale era praticata da monaci e anacoreti. Fece conoscenza con la famosa patrizia Melania seniore;[4] percorse i deserti del Basso Egitto, incontrando molti celebri monaci: Macario, discepolo di Antonio abate, Isidoro, Pambo e altri: questi *amici di Dio* gli insegnarono *tutto ciò che essi apprendevano da Dio*.[5] Ad Alessandria frequentò

1. Da alcuni studiosi detto anche Rufino "di Aquileia", poiché visse molti anni in questa città, capoluogo della *decima regio* (*Venetia et Histria*).
2. *Chronicon*, ann. 374 (= CGS 47), Berlin 1956², 247; cf anche, di Girolamo, *Ep.*, 7,6.
3. Scrive lo stesso Rufino: *Io, come egli [= Girolamo] e tutti sanno, trovandomi nel monastero già prima di trent'anni, rigenerato dalla grazia del battesimo ho conseguito il segno della fede per opera dei beati Cromazio, Giovino ed Eusebio, famosissimi e stimatissimi vescovi della Chiesa di Dio, dei quali uno era allora presbitero di Valeriano di beata memoria, l'altro arcidiacono, l'altro, diacono, fu insieme per me padre e maestro di dottrina cristiana* (*Ap. c. Hier.*, 1,4; trad. it. di SIMONETTI, p. 75). Su Cromazio cf precedenti pp. 95-110 di questo volume; Giovino ed Eusebio, fratello di Cromazio, divennero vescovi: il primo (con tutta probabilità) di Padova, il secondo non si sa con precisione di quale diocesi: forse di Concordia, come suo primo vescovo (o secondo dopo Lorenzo).
4. Nobildonna romana, dedicatasi a vita ascetica: visitò i monaci della Nitria, soccorse i cristiani perseguitati dagli eretici ariani a causa della fede, poi, recatasi in Palestina, fece costruire un monastero a Gerusalemme (cf PALLADIO, *Hist. Laus.*, 46 e 54-55). Cf MOINE N., s.v. *Mélanie l'Ancienne*, in *DSp* 10 (Paris 1980) 955-960.
5. RUFINO, *Ap. c. Hier.*, 2,15.

maestri rinomati per scienza e santità e soprattutto Didimo il Cieco, che gli fece scoprire i tesori dell'esegesi e della teologia di Origene; accostò anche le opere di altri Padri greci, tra cui Atanasio (che era passato per Aquileia nel 345) e i Cappadoci. Gli anni passati in Egitto furono dunque anni importanti per sua formazione spirituale e intellettuale.

Verso il 381 Rufino si diresse a Gerusalemme e, sul Monte Oliveto, accanto al monastero femminile eretto da Melania, ne fondò uno maschile. Queste due comunità divennero un centro di attività spirituale, intellettuale e caritativa; accoglievano con generosità ospiti e pellegrini, ricopiavano opere di autori greci e latini, pagani e cristiani.[6] Verso il 390 Rufino fu ordinato sacerdote dal vescovo Giovanni di Gerusalemme.

Nel 393 insieme con Girolamo fu coinvolto nella violenta controversia origenista suscitata da Epifanio di Salamina:[7] Rufino si mantenne fedele alla memoria del grande Maestro alessandrino, mentre Girolamo, rinnegando il suo passato, si schierò incondizionatamente con gli antiorigenisti. Dopo un primo contrasto, risoltosi nel 397 con la riappacificazione tra i due amici, Rufino ritornò in Italia e a Roma, nel 398 tradusse in latino il *Perì Archôn* di Origene, eliminando le espressioni che non gli sembravano ortodosse, e si giustificò richiamandosi al fatto che anche Girolamo, prima dell'insorgere della polemica, aveva tradotto varie opere origeniane, seguendo analoghi metodi e criteri. Girolamo, informato da amici romani, reagì con una serie di violenti scritti.

Rufino, tornato ad Aquileia, dapprima si difese con adeguate *Apologie* (una diretta al papa Anastasio nel 400, e l'altra contro Girolamo nel 401), poi, consigliato anche dal vescovo Cromazio, preferì conservare un dignitoso silenzio. Si dedicò ad una feconda attività letteraria, soprattutto di traduzione, per far conoscere all'Occidente i Padri greci.

Di fronte all'incalzare delle invasioni barbariche, egli, attorno al 406/407, abbandonò Aquileia, minacciata dai Goti e si rifugiò a Roma, poi nel monastero del Pineto, sulla costa tirrenica, presso Terracina. Nel 410 Roma fu conquistata e saccheggiata dai Goti di Alarico: ma nel frattempo Rufino con un gruppo di amici era fuggito in Sicilia, ove, colpito da una grave malattia, moriva attorno al 411.

6. Cf RUFINO, *Ap. c. Hier.*, 2,11; GIROLAMO, *Ep.*, 125,18; PALLADIO, *Hist. Laus.*, 46,5-6.

7. Cf dopo, in questo volume, pp. 132-134.

Opere

Rufino, definito da Gennadio *parte non minima dei dotti della Chiesa,*[8] ebbe una grande importanza per lo sviluppo culturale dell'Occidente: soprattutto con le traduzioni egli rese accessibile ai latini il pensiero dei Padri greci, particolarmente quello di Origene. Dotato di una buona preparazione letteraria, si prefisse il seguente scopo morale e intellettuale: *noi abbiamo il proposito di ricercare non l'approvazione dei lettori, ma il vantaggio di quanti sono sulla via del progresso.*[9] Possiamo suddividere le opere di Rufino in due filoni distinti: opere originarie (composizioni personali, per lo più occasionali) e opere di traduzione.

I. Opere originarie.

a) Opere polemiche: sono tre scritti connessi con la controversia origenista e dimostrano la forte personalità del nostro Autore: *De adulteratione librorum Origenis*, *Apologia ad Anastasium papam*, *Apologia contra Hieronymum*. Nel primo scritto egli sostiene la peregrina tesi che i passi di dubbia ortodossia, ravvisati dagli avversari nelle opere di Origene, derivano da malevoli interpolazioni di eretici. Questo testo rufiniano accompagna la traduzione latina dell'*Apologia per Origene* composta da Panfilo in 5 libri (un sesto fu poi aggiunto da Eusebio). Nel secondo scritto, un'apologia indirizzata al papa Anastasio, Rufino riafferma la sua retta fede;[10] giustifica le sue traduzioni origeniane e dichiara la sua volontà di essere in comunione con le Chiese di Roma, Alessandria, Aquileia e Gerusalemme. Il terzo scritto, l'*Apologia contra Hieronymum*, è un'ampia difesa in due libri, in cui Rufino respinge le accuse mossegli da Girolamo (in particolare quella di essere eretico); dichiara di aver eliminato le espressioni non ortodosse e contraddittorie di Origene e di aver sfumato in un senso più accettabile le teorie più discutibili del *Perì Archôn*; discute passi incriminati; rileva l'incoerenza dell'atteggiamento di Girolamo, il quale dapprima aveva lodato e ammirato Origene, ora invece lo denigrava.

8. *Liber de viris inlustribus*, 17, ed. RICHARDSON C. (= TU 14/1), Leipzig 1896, 67; anche GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione Christi contra Nestorium*, 7,27, ed. PETSCHENIG M., (= CSEL 17), Wien 1888, 385, considera Rufino *un cultore della filosofia cristiana, una porzione da non disprezzare fra i dottori della Chiesa*.

9. *Epilogus in Explanationem Origenis super Epistulam Pauli ad Romanos*, ed. SIMONETTI M., (= CChr.SL 20), Turnhout 1961, 277.

10. Soprattutto riguardo alla Trinità, al Figlio incarnato, alla risurrezione della carne, al giudizio finale, al castigo del diavolo, all'origine delle anime.

b) Opera esegetica: *De Benedictionibus Patriarcharum* in due libri: un'abbondante e metodica esegesi del c. 49 della *Genesi*, seguendo il modello ermeneutico origeniano. Di ogni passo offre una triplice interpretazione: letterale (rapporta il testo agli avvenimenti dei Patriarchi e delle eponime tribù); tipologica (si riferisce a Cristo e alla Chiesa); morale (riguarda l'ascesa dell'anima verso la perfezione).

c) Opera catechetica: *Expositio Symboli*, scritta su invito di Lorenzo vescovo (di Concordia?). Rufino spiega frase per frase il simbolo apostolico in uso nella Chiesa di Aquileia.[11] Con questo libro egli vuole fornire un manuale completo, anche se sommario, sui punti fondamentali della dottrina cattolica: all'intento dogmatico unisce anche quello apologetico. L'opera fu molto apprezzata, letta e utilizzata sia dai contemporanei sia da autori medievali.

d) Opere storiche: dopo aver tradotto la *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, Rufino la continuò, aggiungendovi due libri che trattano il periodo compreso tra il 325 e il 395.[12] Non solo egli presenta gli avvenimenti, sottolineando il trionfo del cristianesimo e la sconfitta del paganesimo e dell'eresia, ma ne fa comprendere anche il significato nel piano divino.

Nella linea storica si pone, in qualche modo, pure la *Historia monachorum*: presenta 33 profili (alcuni brevissimi) di Padri del deserto egiziano, situati in un'aura storicamente rarefatta e descritti con intenti edificanti. Si discute sul ruolo di Rufino nella composizione di quest'opera in latino: ne fu l'autore, o il traduttore di un originale greco, o il redattore rielaborando materiale preesistente?[13]

11. Per la prima volta ci viene fornito il testo latino di questo simbolo, che presentava tre leggere varianti rispetto a quello romano: il Padre è *invisibile e impassibile*; il Cristo dopo la morte *è disceso agli inferi*; alla conclusione: «credo ... la risurrezione di *questa* (mia) carne». Nel corso della spiegazione inoltre Rufino elenca il canone dei libri biblici (cc. 35-36) e descrive sommariamente le più importanti eresie del passato e del presente (c. 37).

12. Quindi, come dice lo stesso Rufino nella prefazione alla *Hist. Eccl.*, (= GCS 9/2, p. 951-952): *dall'epoca di Costantino dopo la persecuzione fino alla morte di Teodosio*.

13. Per una discussione sull'argomento cf la parte introduttiva di TRETTEL G., *Rufino di Concordia. Storia di monaci* (= CTP 91), Roma 1991, 19-25 e per una rassegna delle opinioni degli studiosi moderni (con bibliografia) cf *ivi*, pp. 29-32. Cf anche l'introduzione nell'ed. critica di SCHULZ-FLÜGEL E., *Tyrannius Rufinus. Historia Monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum* (= PTS 34), Berlin / New York 1990, 3-89: secondo questa studiosa, un anonimo compilatore greco compose, a partire da più fonti e con aggiunte personali, un racconto di viaggio fittizio, tradotto in latino per l'utilità immediata senza pretese letterarie, e poi rielaborato da Rufino per diffondere in Occidente l'ascetismo orientale (cf *o. c.*, p. 48). Altri studiosi ritengono che quest'opera abbia avuto due recensioni: una greca, di anonimo autore; l'altra latina, di Rufino. Ricordiamo che il testo greco presenta solo 26 profili in altrettanti capitoli.

II. Opere di traduzione.

Rufino rese un prezioso servizio all'Occidente con le opere di traduzione dal greco: spesso esse sono per noi le uniche testimonianze di un originale perduto e per il mondo di lingua latina esse furono per molti secoli l'unico mezzo per accostarsi alle opere di autori greci. Di Origene Rufino tradusse il *Perì Archôn (De Principiis)*, numerose *Omelie* su libri biblici[14] e, con ampie riduzioni e modifiche sia il *Commento alla Lettera di Romani*, in 10 libri, sia il *Commento al Cantico dei cantici*, in 4 libri. Del cosiddetto Adamanzio (da lui identificato con Origene) tradusse il *Dialogo sulla retta fede*; di Panfilo l'*Apologia per Origene*; di Sesto, filosofo pitagorico – però da Rufino erroneamente attribuite al papa Sisto II – le prime 451 *Sentenze* (su 610); dello Pseudo-Clemente le *Recognitiones* e la breve *Epistula Clementis ad Jacobum*. Di Eusebio tradusse la *Storia Ecclesiastica*, ridotta in 9 libri e continuato con altri 2 libri da lui composti (cf sopra); di Basilio l'*Asketikón* e 8 *Omelie*; di Gregorio di Nazianzo 9 *Omelie*; di Evagrio le *Sentenze*.

Alcuni aspetti del pensiero di Rufino

Le polemiche origeniste e i violenti attacchi di Girolamo hanno oscurato la fama e la figura di Rufino, ma ora si mettono in luce il suo equilibrato comportamento e la sua integrità intellettuale e teologica, e si apprezzano maggiormente i suoi scritti dal punto di vista esegetico, teologico, ascetico, storico. Nei confronti del presbitero concordiese si può condividere il giudizio espresso da alcuni suoi contemporanei: un uomo «sapiente e modesto», «veramente santo e piamente dotto».[15]

Per l'esegesi: Rufino, che ha maturato la sua esperienza a contatto con le opere origeniane, coglie l'inesauribile fecondità della Parola divina; dimostra una certa sensibilità filologica; sviluppa una sua originalità soprattutto per l'interpretazione morale (o psicologica): la pagina biblica *deve indirizzare i comportamenti e le azioni di coloro che la studiano*.[16] Per l'interpretazione letterale e tipologica, egli si inserisce nella linea di una tradizione già solidamente stabilita.

Per la teologia: il nostro Autore aderisce fedelmente all'insegna-

14. Sono 16 sulla *Genesi*, 13 sull'*Esodo*, 16 sul *Levitico*, 28 sui *Numeri*, 26 su *Giosuè*, 9 sui *Giudici*, 9 sui *Salmi 36.37.38*.
15. Per la prima definizione cf PALLADIO, *Hist. laus.*, 46,5; per la seconda cf PAOLINO di NOLA, *Ep.*, 28,5.
16. RUFINO, *Ben. Patr.*, 1,11.

mento tradizionale della Chiesa. Alla dialettica perversa degli eretici, egli oppone la semplicità della fede dei cristiani. Fedele alla *regola della fede*, ha la preoccupazione di conservare la dottrina rivelata: perciò nel tradurre le opere di Origene egli elimina affermazioni che riteneva contrarie alla tradizione apostolica o contraddittorie con altre asserzioni ortodosse dello stesso autore,[17] pur conservando anche le speculazioni ardite del grande Maestro alessandrino.[18]

Per l'ascesi: Rufino, animato dall'ideale della perfezione evangelica, trasmette modelli di vita nelle sue opere, presentando i Padri del deserto e traducendo l'*Asketikón* di Basilio; influenzò quindi profondamente il monachesimo occidentale, divulgando e incoraggiando l'adozione delle Regole basiliane. È un maestro di vita spirituale anche per laici impegnati: offre ad essi, più desiderosi di progredire spiritualmente che di cimentarsi in ardue discussioni dogmatiche, regole di vita e insegnamenti morali tradotti dal greco.

Per la storia: Rufino fa conoscere la storia della Chiesa dei primi secoli per alimentare la vita spirituale dei cristiani, per confortarli nelle prove e per aiutarli a riflettere sul significato profondo e salvifico degli avvenimenti passati. Come primo storico latino della Chiesa, sulla scia di Eusebio, ma con una propria sensibilità e in condizioni politico-religiose diverse, egli contribuisce ad elaborare una teologia cristiana della storia. Nella fede egli discerne l'importanza reale dei fatti: attraverso le vicissitudini umane, Dio salva l'umanità, permette sì l'ostilità e le persecuzioni dei pagani e degli eretici, ma protegge la sua Chiesa e la rende vittoriosa. Rufino rende consapevoli i suoi lettori che il destino della Chiesa non è legato a quello dell'Impero romano (mentre quest'ultimo è scosso dalle invasioni barbariche, la Chiesa si espande oltre le frontiere dell'impero) e che la storia della salvezza non si riduce alle vicende della società umana.[19]

17. Cf RUFINO *De adult. libr. Orig.*, 1 (= CChr.SL 20, p. 7), e le prefazioni alla traduzione latina del libro I e III del *Perì Archôn* (= CChr.SL 20, pp. 245-248).

18. Teniamo anche presente il cambiamento di mentalità tra la Chiesa del III sec., e quella dei secoli seguenti. Il "senso storico" e lo "sviluppo del dogma" sono nozioni relativamente moderne, quasi del tutto assenti nel mondo antico. Nella reazione contro le eresie (particolarmente quella ariana) la Chiesa ha avuto «la preoccupazione di "definire", di cui Origene aveva una scarsa idea: di definire, cioè di esprimere chiaramente in un solo testo le antitesi che caratterizzano la fede cristiana, per non lasciare all'eretico nessuna scappatoia» (CROUZEL H., *Rufino, traduttore del «Peri Archon» di Origene*, in AA. VV., *Rufino di Concordia e il suo tempo*, *o. c.* nella bibliografia, Vol. I, p. 31 e più ampiamente pp. 29-39).

19. Cf THÉLAMON F., s. v. *Rufin d'Aquilée*, in *DSp* 13 (Paris 1988) 1114-1115.

Rufino scrittore e traduttore

Rufino, dotato di una buona formazione letteraria e di ampie letture di autori cristiani soprattutto greci, rivela buone doti di scrittore e, generalmente, notevole proprietà di linguaggio, stile chiaro e limpido. Per modestia preferì dedicarsi piuttosto a tradurre scritti altrui, che a comporre opere sue. Ma anche nelle traduzioni egli manifesta la sua competenza e il suo stile; fa un accurato lavoro di rielaborazione, di adattamento, di trasposizione, di traduzione letterale: il nostro Autore può essere considerato uno dei più grandi tra gli antichi traduttori cristiani. Per giudicare le sue versioni dal greco, occorre ricordare in primo luogo che egli si adeguava ai criteri di traduzione del suo tempo, quindi mirava più a rendere il senso del testo che a farne una versione letterale; traduceva liberamente, spesso parafrasava (in modo generalmente esatto), talvolta sopprimeva per brevità, a volte integrava. In secondo luogo occorre capire le ragioni delle modifiche: per motivi dottrinali, storici, stilistici egli alterava in qualche caso l'originale[20] pur senza sfigurare le linee fondamentali del pensiero dell'autore. Si aggiunga in terzo luogo che egli voleva dare ai lettori latini un'opera che fosse adatta alle loro capacità intellettuali e che contribuisse al loro progresso spirituale. La traduzione diveniva così un'opera letteraria che non ricalcava pedissequamente l'originale nella forma, ma rimaneva sostanzialmente fedele al pensiero e allo spirito dell'autore tradotto.[21] È evidente dunque che le traduzioni, pur preziose e insostituibili soprattutto ove manchi l'originale greco, vanno sempre utilizzate con prudenza e senso critico.

Trasmissione del testo

Si veda in MERLO F., - GRIBOMONT J., *Il Salterio di Rufino, o. c.* nella bibliografia, pp. 10-27: *La tradizione manoscritta.* Cf anche, per gli scritti originari di Rufino, la parte introduttiva all'edizione critica di SIMONETTI M., in CChr.SL 20, Turnhout 1961.

20. Su questo argomento, relativamente alla traduzione del *Perì Archôn*, cf PACE N., *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene* (= Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano 133), Firenze 1990.

21. «Non tutti coloro che traducono letteralmente i termini rendono bene anche il pensiero dell'autore. Per comprendere bene un testo bisogna amarlo. Ed è ciò che fa Rufino. Egli ammira il pensiero di Origene e perciò, nonostante la sua libertà nei termini, rende spesso meglio le idee principali del grande maestro alessandrino» (SPIDLIK T., *Rufino e l'Oriente,* in AA. VV., *Rufino di Concordia e il suo tempo, o. c.* nella bibliografia, Vol. I, p. 124).

ANTOLOGIA[1]

Il triplice senso della Scrittura (*Ben. Patr.*, 1,11)

È vero che la divina Scrittura non solo deve contenere la scienza dei misteri, ma deve anche indirizzare le abitudini e le azioni di quelli che la studiano – poiché infatti dice la Sapienza per mezzo di Salomone: *Scrivi per te questi concetti due e tre volte nel tuo cuore*[2] e si ordina che l'arca costruita da Noè sia fatta a due e a tre piani[3] – anche noi dunque, che per quanto ci era possibile comprendere, abbiamo dissertato due volte su queste cose, cioè secondo la storia e secondo il senso mistico, sforziamoci di discernere ancora il senso morale, per quanto il passo ce ne offra l'occasione, affinché gli appassionati delle Scritture siano istruiti non solo su ciò che è stato fatto presso gli altri e dagli altri, ma anche su ciò che essi devono fare nel loro intimo.

«*Credo la risurrezione di questa carne*» (*Expos. symb.*, 41)[4]

Ma cerchiamo ancora di aiutare con ragionamenti naturali le anime che vengono meno nella fede. Immaginiamo che uno mescoli insieme semi diversi e indiscriminatamente li dissemini qua e là in terra. Che forse il principio formale di ogni seme, dovunque questo sarà capitato, non farà nascere a tempo opportuno il germe secondo la natura della sua specie e non riprodurrà lo stelo secondo la sua forma e il suo corpo? Analogamente ammettiamo anche che la sostanza di una qualsiasi carne sia stata variamente dispersa in diversi luoghi: tuttavia, allorché per volontà di Dio arriderà la primavera per i corpi seminati in terra, il principio formale che c'è in ogni carne ed è immortale – infatti è carne dell'anima immortale – raccoglierà da terra e riunirà insieme le parti componenti della sua sostanza e li restituirà a quella forma che una volta la morte aveva dissolto.[5] Così avviene che ad

1. Presento alcuni brani riguardanti Rufino esegeta, teologo-catecheta, storico e traduttore.
2. *Prov* 22,20.
3. Cf *Gen* 6,16.
4. Traduzione di SIMONETTI M., *Rufino. Spiegazione del credo* (= CTP 11), Roma 1978, 108-109.
5. «Rufino, nel contesto di un tradizionale paragone fra la morte e resurrezione del corpo e l'annuale morte (in inverno) e resurrezione (a primavera) del seme gettato in terra, riprende da Origene il concetto di un principio formale, di carattere materiale, che sussiste immutato attraverso tutti i mutamenti che il corpo umano subisce per il trascorrere dell'età e per altri motivi e così assicura l'unità di questo

ogni anima non viene restituito un corpo estraneo o variamente mescolato, ma proprio quello suo, che aveva già avuto: in tal modo, in ragione delle prove della vita presente, la carne insieme con la sua anima o sarà premiata, se si sarà ben comportata, o sarà punita, se si sarà comportata male.

Perciò la nostra Chiesa ha qui fatto al Simbolo una prudente e provvidenziale aggiunta, sì che mentre le altre Chiese tramandano: «la resurrezione della carne», essa tramanda, con l'aggiunta di un solo aggettivo: «la resurrezione di questa carne»;[6] di questa, cioè, che colui che fa la professione tocca con la mano, mentre fa sulla fronte il segno della croce. Così ognuno dei fedeli sa che, se avrà custodito pura dal peccato la sua carne, questa sarà vaso per uso onorevole, utile al Signore, adatto per ogni opera buona; se invece la sua carne si sarà contaminata nel peccato, essa sarà vaso d'ira per la morte.[7]

Se poi uno a questo punto desidera saperne di più sulla gloria della resurrezione e sulla grandezza delle promesse, troverà che questi argomenti sono esposti quasi in ogni libro della Sacra Scrittura. [*Seguono numerose citazioni bibliche*].

Didimo di Alessandria (*Hist. Eccl.*, II,7)[8]

Mentre si diffondeva ad Alessandria, sul popolo e sulla città la tetra e perfida caligine di quell'oscuro dottore,[9] il Signore volle accendere in Didimo come una lampada risplendente di luce divina. Della sua età e dei suoi costumi, poiché si crede che egli sia stato concesso dalla bontà divina a tutta gloria della Chiesa, ci sembra necessario ricordare, per quanto in breve almeno alcuni fatti. Egli, fin dai primi anni, quando ancora ignorava i primi elementi delle lettere, rima-

corpo attraverso tutte le trasformazioni, dall'infanzia alla vecchiaia. Questo principio formale, permanendo anche dopo la morte del corpo, assicurerà la resurrezione dello stesso corpo alla fine del mondo» (SIMONETTI M., p. 108, nota 100 della sopraccitata traduzione).

6. «Questa caratteristica è attestata solo nel Simbolo della Chiesa di Aquileia: essa serve a precisare e concretizzare il concetto della resurrezione della carne, che abbiamo visto impugnata sia dai pagani sia dagli eretici» [cf cc. 39-40] (SIMONETTI M., p. 109, nota 101 della sopraccitata traduzione).

7. Cf 2 *Tim* 2,21; *Rom* 9,22.

8. Per questo brano e per quello seguente ho utilizzato la trad. it. di DATTRINO L., *Rufino. Storia della Chiesa* (= CTP 54), Roma 1986.
Didimo di Alessandria, detto il Cieco (312 circa – 395/399), fu a capo della scuola alessandrina (il cosiddetto *Didaskaleion*) ed ebbe come discepoli Rufino e Girolamo. La sua vasta produzione dogmatica ed esegetica è andata in gran parte perduta, in seguito alle controversie origeniste: cf QUASTEN, II, 87-102.

9. Allude al vescovo ariano Lucio, persecutore dei niceni, imposto dall'imperatore Valente (cf RUFINO, *Hist. Eccl.*, II,3.4.6).

sto privo della luce degli occhi, s'infiammò d'un desiderio ancora più grande di conoscere la vera luce. Non si lasciò vincere dalle gravi difficoltà di soddisfare il suo desiderio, poiché aveva udito le parole del Vangelo: *Quello che è impossibile agli uomini, è possibile a Dio.*[10] Pieno dunque di fiducia in questa promessa divina, pregava continuamente il Signore, non per acquistare la vista degli occhi del corpo, ma per ricevere l'illuminazione dell'anima.

Associava tuttavia alle preghiere anche gli studi e l'impegno personale, e ricorreva a veglie continuate, senza interruzione, non però per leggere, ma per ascoltare e tutto questo aveva per effetto che quanto agli altri recava la vista, a lui lo procurava l'ascolto. Quando poi il sonno, dato lo sforzo di queste faticose applicazioni, sorprendeva, come suole avvenire, gli stessi lettori, Didimo non considerava quel silenzio come se fosse destinato al riposo oppure all'ozio; al contrario, come gli animali innocenti,[11] ruminava il cibo già ingerito riassumendolo fin da principio; tutto quello che gli era riuscito di percepire durante le precedenti letture, egli lo ripassava con la sua memoria e la sua mente, tanto da dare l'impressione che non soltanto avesse ascoltato le cose lette, ma le avesse scritte nelle pagine della sua mente.[12] E così, come se Dio lo istruisse, raggiunse in breve un patrimonio di scienze divine ed umane tanto grande da divenire un dottore nella scuola della chiesa, pienamente riconosciuto come tale dal vescovo Atanasio e dagli altri uomini dotti, presenti allora nella Chiesa di Dio; in più, anche nelle altre discipline, quali la dialettica, la geometria, l'astronomia e l'aritmetica, egli era così preparato che nessun filosofo riuscì mai, proponendo qualche questione relativa a queste discipline, a superarlo o a metterlo in imbarazzo. Ne derivava invece che non appena si udivano le sue risposte, lo si credeva maestro di quella disciplina di cui era stata proposta la questione.

Non furono pochi coloro i quali, con l'aiuto di stenografi, registrarono i suoi detti e i risultati di dispute tenute pubblicamente, oppure le sue risposte a questioni a lui proposte: tutto questo complesso costituisce ancora oggi un motivo di molta ammirazione. Noi tuttavia che, almeno in parte, fummo in grado di ascoltare alcuni insegnamenti dalla sua viva voce, oppure potemmo leggere quanto fu scritto da alcuni mentre parlava, dobbiamo riconoscere che nelle parole vive che uscivano dalle sue labbra c'era una grazia assai maggiore e vi aleggiava un non so che di divino e di sovrumano. Anche il beato Anto-

10. *Lc* 18,27.
11. Cf *Lev* 11,3. Si tratta degli animali mondi, i quadrupedi dall'unghia fessa, che ruminano.
12. Cf *2 Cor* 3,3.

nio, allorché decise di recarsi dalla Tebaide[13] ad Alessandria per testimoniare la fede di Atanasio contro gli ariani, gli offrì il conforto di questo magnifico elogio: «O Didimo, non ti addolorare se ti vedi privo della vista degli occhi di carne; in realtà, ti mancano gli occhi che hanno pure i topi, le mosche e le lucertole, ma fatti animo: tu hai gli occhi che hanno gli angeli, quelli con i quali essi vedono Dio e per i quali per te s'illumina la grande luce della conoscenza (divina)».

La vittoria di Teodosio presso il fiume Frigido (*Hist. Eccl.*, II,33)

(Teodosio) si preparò pertanto alla guerra non tanto con l'aiuto delle armi e dei dardi, quanto col digiuno e con le preghiere, e non tanto con le veglie delle sentinelle, quanto piuttosto con le nottate trascorse con le suppliche rivolte a Dio; percorreva assieme ai sacerdoti e al popolo tutti i luoghi di preghiera, munito del cilicio e prostrandosi a terra davanti ai reliquiari dei martiri e degli apostoli, e domandava per sé una protezione sicura attraverso l'intercessione dei santi. I pagani invece, che moltiplicavano le loro superstizioni con sempre nuove superstizioni, rinnovavano i loro sacrifici, insanguinavano Roma con vittime funeste, osservavano le viscere degli animali e presagivano una vittoria sicura per Eugenio[14] dall'osservazione di quelle viscere. (...)

Quando però Teodosio, forte dell'aiuto della vera religione, cominciò a superare i passi delle Alpi, per primi furono messi in fuga proprio quei demoni, ai quali erano state sacrificate tante vittime, presi com'erano dalla paura e dalla coscienza dei loro inganni (...). Gli altri[15] dispongono l'esercito in ordine di battaglia: posti gli agguati sulle sommità delle montagna, attendono di dar battaglia sui fianchi del monte. Non appena venne affrontato il contatto con i primi, subito questi si arresero al legittimo imperatore; quando invece avvenne lo scontro con gli altri in fondo alla valle, si diede inizio a un feroce combattimento. La vittoria rimase per qualche tempo incerta. Le truppe ausiliarie dei barbari si scompigliavano e si davano alla fuga davanti

13. Regione dell'Alto Egitto con capitale Tebe. Nelle zona desertica fiorì la vita anacoretica (san Paolo di Tebe e sant'Antonio il Grande) e, successivamente, la vita cenobitica (san Pacomio).
14. Eugenio, usurpatore dell'Impero romano d'Occidente, dal 392-394. Si appoggiò sull'elemento pagano e quindi la guerra contro il legittimo imperatore Teodosio prese anche l'aspetto di una guerra di religione. Eugenio, sconfitto nella battaglia del 5-6 settembre del 394 presso le rive del fiume Frigido, a 36 Km. da Aquileia, preso prigioniero, fu giustiziato.
15. I comandanti dell'esercito dell'usurpatore Eugenio.

al nemico. Ma tutto questo accadeva non perché Teodosio rimanesse vinto, ma perché fosse evidente che egli non vinceva per le forze dei barbari.

Egli dunque, quando vide travolte le file del suo esercito, mentre stava ritto su di un'alta rupe da dove poteva vedere ed essere veduto da tutti e due gli eserciti, gettò via le sue armi per rivolgersi al suo solito soccorso, e prostratosi a terra al cospetto di Dio, così pregò: «Dio onnipotente, tu sai che nel nome di Cristo, Figlio tuo, ho intrapreso questa guerra, per compiere, come io credo, una giusta vendetta; se così non fosse, porta su di me la tua punizione; se invece sono venuto qui per una causa degna di approvazione e solo confidando nel tuo aiuto, allora stendi la tua mano, affinché i gentili non abbiano a dire: *Dov'è il loro Dio?*[16]». I capi del suo esercito che si trovavano presenti, sicuri che questa preghiera era stata accolta da Dio, si sentirono incoraggiati a dar battaglia, e, più di tutti, Bacurio, un uomo straordinario per fede, pietà e grandi doti fisiche e morali, tanto da meritare di essere conte e socio di Teodosio.[17] Prese a sterminare quanti gli erano di fronte con l'asta, coi giavellotti e con la spada, irruppe con forza attraverso le file unite e compatte dei nemici, e aprì una via, per mezzo a migliaia di accorrenti, fino allo stesso usurpatore, dopo aver sgominato lo schieramento nemico e aver disseminato qua e là morti a mucchi.

A stento forse si potrebbe credere da parte degli empi quello che accadde. Si venne infatti a sapere che subito dopo la preghiera rivolta a Dio dall'imperatore, si levò un vento così forte da ritorcere i dardi lanciati dai nemici contro loro stessi. E persistendo la violenza del vento, ogni dardo gettato dai nemici rimaneva senza effetto. Era rimasto ormai fiaccato l'animo degli avversari, o piuttosto era stato abbattuto dall'intervento divino, mentre Arbogaste,[18] il condottiero supremo, s'adoperava invano, essendogli Dio contrario.

Eugenio, con le mani legate dietro la schiena, venne condotto ai piedi di Teodosio, e così ebbe fine la sua vita e tutta la battaglia. Quella vittoria divenne per il pio imperatore più gloriosa per aver reso vane le credenze dei pagani che non per la morte dell'usurpatore: le vane speranze e i falsi presagi apportarono ad essi una punizione minore nella morte di quanto era stata maggiore la loro vergogna nella vita.

16. *Sal* 115,2 (= *Sal* 113,10 [*Vulgata*]).
17 Bacurio, di origine iberica [Georgia Caucasica] era un generale (*comes domesticorum*) e un capo dei Goti al servizio del legittimo imperatore Teodosio. Fu molto stimato da Rufino, che lo conobbe personalmente (cf *Hist. Eccl.*, I,11).
18. Generale di origine franca, al servizio dell'usurpatore Eugenio, da lui fatto eleggere imperatore nel 392, dopo che il giovane imperatore d'Occidente, Valentiniano II, era stato trovato misteriosamente impiccato: a questa fine non era estraneo – forse – lo stesso Arbogaste (cf RUFINO, *Hist. Eccl.*, II,31).

I monaci del deserto (*Hist. monach.*, prol. 4-6.8.11)[19]

4. Nel momento in cui mi accingo ad iniziare il racconto, prego che mi sia presente la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, per il cui merito si sono rese possibili presso i monaci dell'Egitto tutte queste opere di pietà.

5. Abbiamo visto, presso di essi, molti padri, che pur vivendo qui sulla terra, conducevano una vita celeste. Abbiamo visto alcuni (che si possono dire) profeti, suscitati dallo Spirito, ricchi di tante virtù d'animo, come anche della capacità di fare profezie, a testimonianza dei quali non è mancata l'efficacia confermata da segni e prodigi; e giustamente. Perché mai non dovrebbero avere la possibilità di disporre di poteri celesti coloro che nulla bramano di ciò che è conforme ai desideri terreni o alla carne?

6. Abbiamo visto taluni monaci purificati da qualsiasi pensiero malvagio e da qualsiasi possibilità di sentimenti di presunzione, giunti così al punto da non sapere nemmeno se, nel mondo, fosse possibile che si compissero ancora azioni malvagie. Possedevano tanta serenità interiore, e in essi erano talmente cresciuti sentimenti di bontà da meritarsi l'elogio della Scrittura: *Una grande pace, Signore, per coloro che ti amano.*[20]

8. (...) Infine molti di loro, nel caso che abbiano bisogno di qualcosa che riguarda il corpo non ricorrono a risorse umane, ma, tutti volti a Dio e richiedendo a lui come si domanda ad un padre, ottengono quanto hanno richiesto. Essi hanno una fede talmente forte che sono in grado di spostare i monti.[21] Sia di esempio il fatto che con le loro preghiere sono riusciti a fermare straripamenti di fiumi scatenati a rovina di paesi loro vicini. A piedi nudi hanno attraversato fiumi profondi; hanno ucciso bestie immani, e compiuto tanti altri numerosi prodigi, che anticamente erano stati fatti dai profeti e dagli apostoli, a tal segno che non si può dubitare che il mondo si regge tuttora in forza dei loro meriti.[22] Ma è anche degno di ammirazione l'osservare come, dal momento che sempre tutte le cose migliori sono anche rare e difficili,[23] tra quei monaci si accordano due qualità: che sono molto numerosi, e, nello stesso tempo, sono dotati di virtù incomparabili.

19. La trad. it. è stata fatta sul testo critico edito da SCHULZ-FLÜGEL E. [Si è tenuto conto anche della traduzione di TRETTEL G., *Rufino di Concordia. Storia di monaci* (= CTP 91), Roma 1991, 39-41, che era stata eseguita però sul testo di PL 21,387ss].
20. *Sal* 119 (118),165.
21. Cf *Mt* 17,20.
22. Cf SERAPIONE di TMUIS, *Ep. ad monachos*, 3.8. Cf anche *A Diogneto*, 6,7.
23. Forse un aforisma greco.

11. Alcuni vivono nelle periferie delle città; altri in aperta campagna, la maggiore parte e, forse, i migliori vivono da soli in un eremo. Per dirla con un paragone, sono come dei soldati dell'esercito celeste, sempre pronti al primo cenno, nelle loro tende, sempre con gli occhi volti al loro re per obbedire ai suoi comandi; combattono con le armi dell'orazione, difesi contro il maligno dallo scudo della fede,[24] mentre ricercano costantemente il regno celeste. Sono ornati di buone abitudini, tranquilli, sereni, miti, uniti insieme dal nodo indissolubile della carità e dal vincolo pari a quello della fraternità. Emulandosi l'un l'altro, in nobile gara per conquistare la virtù, si allenano quotidianamente come fossero in campo di combattimento. Ciascuno si impegna per risultare più mite dell'altro, più umile, più benevolo, più paziente. Se poi c'è qualcuno che è più sapiente degli altri, costui si rende così semplice e così modesto, da parere – secondo il comando del Signore – *il più piccolo di tutti e il servo di tutti.*[25]

Onestà, metodi e scopo di Rufino nelle traduzioni
(Epilogus in Explanationem Origenis super Epistulam Pauli ad Romanos)[26]

(...) Mi dicono[27] infatti: Riguardo a ciò che tu scrivi, poiché vi si trova moltissima opera tua, intitolalo a tuo nome e scrivi per esempio: «Di Rufino: libri di commento alla lettera ai Romani», come anche presso gli autori profani - dicono – il titolo delle loro opere porta il nome non di colui che è stato tradotto dal greco, ma di colui che ha fatto la traduzione. In realtà mi fanno questo regalo totalmente non per amore verso di me, ma per odio verso l'autore.

Io però, che onoro di più la mia coscienza che il mio nome, anche se appaio aggiungere qualcosa e completare ciò che manca oppure abbreviare ciò che è troppo lungo, tuttavia non ritengo giusto rubare il titolo di colui che ha gettato le fondamenta dell'opera e ha offerto la materia per la costruzione dell'edificio. Ma sia lasciato alla decisione di chi legge, quando avrà esaminato l'opera, ascrivere a chi egli voglia il merito di essa; noi infatti abbiamo il proposito di ricercare non l'approvazione dei lettori, ma il vantaggio di quanti sono sulla via del progresso.

24. Cf *Ef* 6,16.
25. *Mc* 9,35.
26. Traduzione di COCCHINI F., *Origene. Commento alla lettera ai Romani*, vol. 2 (= «Ascolta, Israele!» 3), Casale Monferrato 1986, 216.
27. Gli avversari: in questo caso gli antiorigenisti. Il grande maestro alessandrino Origene aveva scritto un *Commento alla lettera ai Romani*, in 15 libri, ridotti a 10 nella traduzione latina fatta da Rufino.

BIBLIOGRAFIA

Cf CPL 195-201; DPAC II, 3034-3035: s. v. (GRIBOMONT J.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 234-240.

Indicazioni bibliografiche

SIMONETTI M., *Bibliographia*, in ID. (ed.), *Tyrannii Rufini Opera* (= CChr.SL 20), Turnhout 1961, pp. XII-XIX.

Edizioni

a) Opere originarie: PL 21, 295-1154; cf anche PLS 1, 1096-1100; SIMONETTI M., *Tyrannii Rufini Opera* (= CChr.SL 20), Turnhout 1961; SIMONETTI M., *Tirannio Rufino. Apologia* (= VSen), Alba 1957; SIMONETTI M., - ROCHAIS H., *Rufin d'Aquilée. Les Bénédictions des patriarches* (= SC 140), Paris 1968; DELL'ERA A., *Rufinus Aquileiensis. De adulteratione librorum Origenis* (= Collana di testi storici 15), L'Aquila 1983; SCHULZ-FLÜGEL E., *Tyrannius Rufinus. Historia Monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum* (= PTS 34), Berlin / New York 1990. Per l'*Historia Ecclesiastica* cf l'edizione di MOMMSEN Th., in SCHWARTZ E., *Eusebius Werke* II,3 (= GCS 9,II,3), Leipzig 1908, pp. 951-1040.
b) Traduzione di opere greche: cf le edizioni indicate da THÉLAMON F., s. v. *Rufin d'Aquilée*, in *DSp* 13 (Paris 1988) 1116.

Traduzioni

In italiano: SIMONETTI M., *Tirannio Rufino. Apologia, o. c.*; SIMONETTI M., *Rufino. Spiegazione del credo* (= CTP 11), Roma 1978; DATTRINO L., *Rufino. Storia della Chiesa* (= CTP 54), Roma 1986; TRETTEL G., *Rufino di Concordia. Storia di monaci* (= CTP 91), Roma 1991. In inglese: KELLY J. N. D. *Rufinus. A Commentary on the Apostles'Creed* (= Ancient Christian Writers 20), London 1955. In francese: SIMONETTI M., - ROCHAIS H., *o. c.*

Studi

Cf gli Atti dei due convegni internazionali di studio su Rufino di Concordia: AA. VV., *Rufino di Concordia e il suo tempo.* Atti del Convegno Internazionale di Studi. Concordia-Portogruaro 18-22 settembre 1986 (= Antichità Alto-Adriatiche 31), 2 voll., Udine 1987; AA. VV., *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia.* Atti del Secondo Convegno Internazionale di Studi. Portogruaro 18-20 maggio 1990 (= Antichità Alto-Adriatiche 39), Udine 1992.
Dal COVOLO E., *Testimonianze catechetico-mariologiche in Rufino di Concordia*, in FELICI S. (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)* (= BiblScRel 95), Roma 1991, 311-319; DATTRINO L., *La conversione al cristianesimo secondo la «Historia Ecclesiastica» di Rufino (345-410/411)*, in "Augustinianum" 27 (1987) 247-280; FEDALTO G., *Rufino di Concordia (345 c.-410/411) tra Oriente e Occidente*, Roma 1990; MERLO F., - GRIBOMONT J., *Il salterio di Rufino* (= Collectanea biblica latina 14), Roma 1972; MURPHY F. X., *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945; PACE N., *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene* (= Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano 133), Firenze 1990; THÉLAMON F., *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981; THÉLAMON F., s. v. *Rufin d'Aquilée*, in *DSp* 13 (Paris 1988) 1107-1117.

SAN GIROLAMO

Come erudito e filologo, Girolamo rappresenta il culmine della Patristica latina: la sua conoscenza di tre lingue[1] gli permise di trasmettere all'Occidente inestimabili valori di testi ebraici e greci. Come traduttore di libri scritturistici rese un grande servizio alla Chiesa, che riconobbe in lui un esperto in scienza biblica e utilizzò ampiamente le sue versioni. Come asceta e monaco, egli seppe infondere entusiasmo per ideali di vita religiosa e guidare varie anime elette sulla via della perfezione evangelica.

Fu un fedele testimone della tradizione e deciso oppositore di ogni (vera o presunta) infiltrazione eretica, pur non eccellendo per originalità e profondità nella teologia ed esegesi. Una vasta cultura, un'ampia produzione letteraria e un vivace talento artistico fecero di lui uno dei più insigni rappresentanti della letteratura latina: i posteri – soprattutto nel Rinascimento – videro in lui il simbolo dell'umanesimo cristiano.

Dai suoi scritti e dalle vicende della sua vita[2] emerge infine una personalità complessa: polemizza violentemente con gli avversari, si dimostra tenero con gli amici; non tollera mezze misure, esaspera i contrasti e cerca ad ogni costo la vittoria, ma sa anche commuoversi di fronte alle gioie e ai dolori delle persone che gli sono accanto.

1. Latino, greco ed ebraico (cf GIROLAMO, *Contra Ruf.*, 3,6): per quei tempi e per un occidentale ciò era veramente eccezionale!
2. La maggior parte delle notizie provengono dallo stesso Girolamo, ricco di dati autobiografici in molte sue opere, soprattutto nell'*Epistolario*, nel *De Viris illustribus*, 135, e nelle opere polemiche. Vari accenni sono presenti anche in alcuni suoi contemporanei, tra cui Rufino (cf soprattutto la sua *Ap. c. Hier.*), Sulpicio Severo, Paolo Orosio, Agostino (per questi tre autori cf alcune citazioni riportate in PL 22,213c-213d); o a lui posteriori, come Prospero di Aquitania o Idazio (cf ugualmente in PL 22,215d-216c).

Studi classici e propositi ascetici

Girolamo nacque a Stridone[3] verso il 347[4] da una famiglia cristiana di agiate condizioni. Ebbe un'accurata formazione scolastica: dopo i primi studi, fu inviato ben presto a Roma per i corsi di grammatica, retorica e filosofia. Tra i suoi maestri egli ricorderà con riconoscenza il celebre grammatico Elio Donato, che seppe instillargli l'amore per i classici latini e il gusto per le ricerche di carattere letterario ed erudito. Durante questo suo primo soggiorno romano (circa 360-367) sentì l'attrattiva della vita mondana, degli amori frivoli – il cui ricordo lo perseguiterà nel deserto di Calcide (cf *Ep.*, 22,7) – ma non venne meno il suo interesse per la religione cristiana. Da catecumeno, con altri suoi compagni e compatrioti, tra cui Rufino e Bonoso, visitava le catacombe e le chiese dei martiri e infine, verso il 366, ricevette il battesimo, forse dal papa Liberio.

Probabilmente in vista della carriera, partì per le Gallie e raggiunse Treviri, sede imperiale. Sotto l'influsso di Atanasio, che in questa città aveva trascorso due anni d'esilio (335-337), la comunità cristiana presentava fiorenti gruppi monastici. Girolamo, sensibile a questi valori, maturò il proposito di dedicarsi ad una vita ascetica e s'interessò alla letteratura ecclesiastica, ricopiando per il suo amico Rufino due opere di Ilario. Verso il 370 fece ritorno in patria, poi raggiunse Aquileia, ove si inserì in un gruppo di amici e di ferventi cristiani, tra cui Rufino e Cromazio: essi, attorno al vescovo Valeriano formavano come un *coro di beati*,[5] condividendo un comune ideale di vita religioso. Ma verso il 373, questo idillio spirituale terminò bruscamente: un *improvviso ciclone* – per usare un'immagine di Girolamo[6] – disperse il gruppo. Egli allora abbandonò tutto e si diresse alla volta dell'Oriente monastico; poco dopo seguirà il suo esempio anche Rufino.

3. Stridone era una piccola città fortificata, che *segnava un tempo la linea di confine tra la Dalmazia e la Pannonia* (GIROLAMO, *Vir. ill.*, 135). Si trovava tra Aquileia e Lubiana (*Haemona*) e verso il 376 fu rasa al suolo dai Goti e oggi non è più identificabile. Date le relazioni di amicizia e le conoscenze che il nostro Autore dimostrerà di possedere in Aquileia e dintorni, si potrebbe dedurre che il suo paese natio non fosse molto distante da essa.

4. La data della nascita è controversa: basandosi sull'insistenza di Girolamo riguardo alla sua età avanzata nei suoi ultimi anni di vita e sulla cronologia di Prospero d'Aquitania alcuni studiosi l'avevano fissata nell'anno 331, ma non pare molto probabile. Al più si può ritenere in maniera generica la decade 340/350.

5. GIROLAMO, *Chronicon*, ann. 374 (= CGS 47), Berlin 1956², 247; cf anche *Ep.*, 7,6.

6. Cf *Ep.*, 3,3. Si allude forse a calunnie o maldicenze, o a gravi tensioni createsi, anche per il linguaggio polemico dello stesso Stridonense – già in rotta con alcuni familiari e compatrioti – o a contrasti con autorità religiose (cf le sue *Epp.*, 3.7.11).

Primo soggiorno in Oriente (373-382)

Con un viaggio lungo e penoso arrivò ad Antiochia di Siria. Per soddisfare il suo desiderio di ascetismo, si ritirò nel deserto di Calcide, a sud di Aleppo, ove vivevano molti monaci, intenti ad eroiche penitenze e a continue preghiere. Certe lettere attestano eloquentemente le prove da lui sopportate (cf *Ep.*, 22,7), l'entusiasmo per questa vita eremitica (cf *Ep.*, 14,10) e gli intelligenti esercizi ascetici, molto utili per la sua attività di studioso e di biblista: l'iniziazione all'ebraico approfittando della presenza di un ebreo convertito (cf *Ep.*, 125,12), il perfezionamento del greco, lo studio di libri scritturistici, di opere patristiche e trascrizioni di codici (cf *Ep.*, 5,2).

Egli ricaverà molti vantaggi per il futuro da questa esperienza di deserto, sia per le conoscenze linguistiche acquisite, sia per l'attività spirituale: egli potrà presentarsi come guida e maestro di ascesi per tante persone alla ricerca di perfezione. La solitudine e il contatto con Dio maturarono anche la sua sensibilità cristiana: avvertì con acutezza il peso dei suoi disordini giovanili (cf *Ep.*, 22,7); sentì il contrasto tra la nuova vita cristiana e la cultura pagana, espresso con drammaticità e vivacità nella famosa "visione" da lui raccontata nell'*Ep.*, 22,30.[7]

In quel frattempo scismi e violenti contrasti, derivanti dalla crisi ariana, continuavano a lacerare la vita della comunità cristiana antiochena ed anche dei monaci.[8] Girolamo, disgustato da queste tensioni e fors'anche per rimettersi in salute, lasciò il deserto e ritornò ad Antiochia.

Ivi, a contatto con una stimolante vita intellettuale,[9] proseguì i suoi studi, soprattutto quelli esegetici, e non esitò a frequentare le lezioni di Apollinare di Laodicea senza però condividerne le discutibili teorie cristologiche.[10] Inoltre aderì alla "piccola Chiesa" guidata

7 Egli si fece fustigare dinanzi al tribunale di Cristo per essere rimasto più "ciceroniano" che "cristiano" e propose di rinunciare alla lettura dei classici (ma tale proposito – più retorico che reale – non lo distolse dal loro uso!).

8. Mentre la maggioranza dei fedeli seguiva il vescovo Melezio, una minoranza ultranicena parteggiava per Paolino (la cui ordinazione episcopale da parte di Lucifero di Cagliari non era stata del tutto regolare) e gli eretici apollinaristi riconoscevano come loro vescovo Vitale. L'eco di tali dispute e divisioni sconvolse anche la vita dei monaci della Calcide con sospetti, accuse reciproche di eresia e richieste di schierarsi per l'una o per l'altra parte (cf le *Epp.*, 15.16.17). Girolamo non riuscì a destreggiarsi tra le varie correnti, anche per la difficoltà di comprendere le sottigliezze dottrinali delle parti in conflitto.

9. Ricordiamo che proprio in quegli anni, per merito di Diodoro, amico di Melezio e futuro vescovo di Tarso, fioriva quella che noi oggi chiamiamo la "scuola antiochena" di indirizzo piuttosto letteralista nell'esegesi.

10. Cf GIROLAMO, *Ep.*, 84,3. Apollinare (310-390 circa) negava la completa umanità nel Cristo, in quanto il Logos divino sostituiva lo spirito umano o anima

dal vescovo Paolino, già sostenuto da Atanasio e dagli occidentali. Da lui, verso il 379, Girolamo fu ordinato sacerdote, anche se controvoglia.[11]

Verso il 380 andò a Costantinopoli con Paolino[12] ed Epifanio di Salamina ed ebbe occasione di ascoltare Gregorio Nazianzeno,[13] che lo affascinò con la sua eloquenza e lo confermò nel suo incipiente entusiasmo per Origene. Leggendo le opere di questo impareggiabile Maestro alessandrino, egli scoprì gli sconfinati orizzonti dell'esegesi spirituale, trasse profitto dalla sua vasta erudizione e dalla sua profonda dottrina e ne tradusse varie *Omelie*, contribuendo così a divulgare presso gli occidentali importanti tesori della patristica greca. Nel 382, forse per invito di Paolino ed Epifanio, che cercavano appoggi presso papa Damaso, egli si trasferì a Roma.

Gli anni romani dal 382 al 385

La sua fama di asceta, la sua competenza di studioso, la sua conoscenza delll'Oriente non poterono passare inosservate, tanto più se a tali caratteristiche si aggiungevano una brillante penna e l'autorità di persone influenti. Così papa Damaso (366-384) lo fece suo segretario e consigliere; ebbe per lui profonda stima ed amicizia; inoltre, da uomo sensibile alle istanze culturali, vigoroso nell'azione e soprattutto spinto da un'autentica preoccupazione pastorale, approvò e incoraggiò il progetto del suo erudito amico, tendente a rendere una migliore versione latina di alcuni testi biblici: Girolamo estenderà questo lavoro a quasi tutta la Bibbia e vi si dedicherà per molti anni.

A Roma nel frattempo si diffondevano e fiorivano nell'aristocrazia cristiana, soprattutto quella femminile, ideali ascetici e vivi desideri di penetrare nella comprensione delle Scritture. Girolamo entrò in relazione con alcune dame, vergini o vedove, desiderose di perfezione cristiana tra queste spiccavano Marcella e Paola[14] – e ne

razionale (*noûs*): tale dottrina fu poi condannata come eretica (nel 377 da papa Damaso e nel 381 nel Concilio Costantinopolitano I). Cf QUASTEN, II, 380-387.

11. Paolino infatti voleva accrescere il numero dei suoi aderenti, anche tra persone prestigiose per ascetismo ed erudizione. Girolamo però pose la condizione di conservare la sua indipendenza come monaco, senza legarsi ad una comunità nel ministero pastorale (cf *Contra Iohann. Hier.*, 41).

12. Paolino sperava che nella capitale imperiale sarebbe stata riconosciuta la sua autorità contro quella di Melezio, ma l'episcopato orientale, radunato nel concilio del 381, prese ben altre decisioni, eleggendo un successore a Melezio (morto durante il concilio) nella persona di Flaviano.

13. Girolamo definirà il Nazianzeno *il mio maestro*: cf *Adv. Iovin.*, 1,13 ed *Ep.*, 52,8.

14. Marcella, rimasta vedova a 13 anni, viveva sull'Aventino con la madre Albina e la vergine Asella: nella sua casa, divenuta "un piccolo cenacolo", si radunavano

divenne il direttore spirituale e il maestro in scienze bibliche. Si oppose alle idee di Elvidio, che negava la verginità di Maria,[15] e con un altro importante scritto, la *Ep.*, 22 ad Eustochio, volle esprimere l'eccellenza della castità e presentare quasi un codice di vita per le vergini consacrate.

Ma critiche ed ostilità non tardarono a farsi sentire,[16] alimentate anche dalla mordace satira dello Stridonense. Quando poi nel dicembre del 384 morì papa Damaso, suo amico e sostenitore, il focoso Girolamo ebbe vita difficile a Roma (cf *Contra Ruf.*, 3,21 ed *Ep.*, 45); quindi, sdegnato, nell'agosto del 385 decise di lasciare la capitale e di imbarcarsi per l'Oriente con il fratello Paoliniano e alcuni monaci. Lo seguì poco dopo anche Paola con altre compagne.

Ritorno in Oriente e sistemazione definitiva a Betlemme (385-419/420)

Dopo una breve tappa a Salamina di Cipro presso Epifanio, le due comitive insieme raggiunsero Antiochia, ove furono accolte dal vescovo Paolino. Costui organizzò per loro un pio pellegrinaggio – non esente però da interessi scientifici – nei Luoghi Santi, silenziosi testimoni della vita terrena del Salvatore, e in Egitto, terra d'elezione di tanti monaci (cf *Ep.*, 108,6-14 e *Contra Ruf.*, 3,22.). Ad Alessandria, Giro-

persone che pregavano, ascoltavano pie esortazioni, studiavano la Sacra Scrittura e discutevano questioni esegetiche. Paola con le figlie Eustochio e Blesilla, dopo la morte del marito Tossozio, aveva trasformato il suo palazzo patrizio in una specie di monastero e frequentava l'eletto gruppo raccolto attorno a Marcella. Le esigenze di questo e di altri gruppi biblici, assidui e appassionati, spinsero Girolamo ad approfondire lo studio dell'ebraico presso un rabbino – che gli diede libri e lezioni – e ad insegnare i rudimenti di questa lingua alle sue nobili benefattrici, che probabilmente conoscevano già il greco.

15. Intorno al 383, Elvidio, un laico romano, discepolo dell'ariano Aussenzio, vescovo di Milano, pubblicò un opuscolo per contrastare il successo della propaganda ascetico-monastica: pretese di dimostrare che persino Maria non aveva conservato la verginità dopo la nascita di Gesù, ma aveva avuto altri figli da Giuseppe; come pesante corollario poi denigrava la vita casta e continente. La pronta e vigorosa replica geronimiana (*Adversus Helvidium, de perpetua virginitate beatae Mariae*), fondata su prove bibliche e ricca di frecciate satiriche, provvide a smantellare gli argomenti dell'avversario, a tessere l'elogio della verginità e a dare allo stesso tempo un valido contributo per la mariologia.

16. La diffusione e la propaganda della verginità era interpretata come una condanna delle nozze (e sconvolgeva progetti matrimoniali in varie famiglie patrizie). La stessa vita austera, di cui il severo Dalmata e vari gruppi ascetici davano l'esempio, suscitava malumori e tensioni, che esploderanno alla morte della giovane Blesilla nel novembre del 384 (cf *Ep.*, 39,6). Le calunnie circa le sue amicizie femminili tentavano di screditarlo, anche se la sua condotta risulterà sempre irreprensibile (cf *Ep.*, 45,1-3). Le sue pungenti critiche contro membri del clero e monaci per la loro vita mondana e la sua revisione di testi biblici, non condivisa da tutti, gli avevano provocato molti avversari.

lamo frequentò per breve tempo le lezioni dell'illustre esegeta Didimo il Cieco, formatosi alla tradizione origeniana. Infine nella primavera/estate del 386 le due comunità ascetiche si stabilirono a Betlemme, ove, grazie alla generosità di Paola, nel giro di tre anni furono costruiti due monasteri – uno per le vergini,[17] l'altro per i monaci – ed un ospizio per i numerosi pellegrini, *pensando che Maria e Giuseppe non avevano trovato dove sostare* (*Ep.*, 108,14).

Già da anni si erano installati vari monasteri in Terra Santa. Sul Monte Oliveto, ne era stato fondato uno per le persone di lingua latina, da Melania seniore, nobile figura di matrona romana, ed era diretto spiritualmente da Rufino di Concordia, arrivato a Gerusalemme fin dal 381. Tra queste due comunità latine, quella olivetana e quella betlemita, le relazioni furono corrette o addirittura cordiali per i primi tempi; poi, per differenti idee e opposti schieramenti durante le controversie origeniste (cf dopo) divennero tese.

Per circa 34 anni, cioè fino alla sua morte, Girolamo svolse un'intensa attività di studioso e di scrittore. Così ce lo descrive Postumiano, che visse con lui qualche mese a Betlemme: *È sempre tutto intento alla lettura, tutto immerso nei libri, non riposa né di giorno né di notte, sta sempre a leggere o a scrivere qualcosa.*[18]

Si dedicò soprattutto alle traduzioni bibliche e all'esegesi: per questi suoi lavori potè anche utilizzare la preziosa biblioteca fondata da Origene e arricchita poi da Panfilo ed Eusebio nella vicina Cesarea e fare appello alla competenza di dotti ebrei, tra cui il rabbino Baranina (cf *Ep.*, 24,3). Spiegò la Sacra Scrittura e tenne vari discorsi ai monaci, esortandoli ad una vita di perfezione. Accolse generosamente i pellegrini in visita alla Terra Santa. Superando il dissidio tra la cultura pagana e cristiana, insegnò anche grammatica latina e letteratura classica a giovani allievi in una scuola annessa al monastero. Mantenendo frequenti contatti con gli amici di Roma e di altre località, seguì con passione le vicende della Chiesa e prese parte a varie polemiche, esasperate spesso dal suo carattere impulsivo.

Polemica con Gioviniano, l'«Epicuro dei cristiani» (393/394)

In Roma tra il 385 e il 390 Gioviniano era divenuto uno dei principali rappresentanti di un gruppo che inizialmente voleva opporsi più a tendenze manichee all'interno di gruppi ascetici che non denigrare

17. Questo monastero era costituito da tre edifici corrispondenti alle tre classi in cui erano suddivise le religiose, secondo il loro rango sociale: cf *Ep.*, 108,20. Esso si trovava presso la Basilica della Natività ed era poco distante da quello maschile.

18. In SULPICIO SEVERO, *Dial.*, 1,9 (= CSEL 1,101).

la verginità o il monachesimo in quanto tali.[19] Però, al dire dei suoi avversari, egli, dopo essersi dedicato a rigorose ascesi come monaco, era passato ad una più facile condotta e all'agiatezza e spingeva al matrimonio le vergini consacrate. Le sue dottrine poi compromettevano la spiritualità e la morale cristiana.[20]

Girolamo, informato sulla controversia dal suo amico romano Pammachio, non tardò a scendere in campo con le affilate armi della satira e della sottigliezza dialettica. Nei suoi due libri dell'*Adversus Iovinianum*, scritti nel 393/394 e diffusi poi a Roma, brillantemente - ma sarcasticamente - confutò le tesi dell'eretico, appellandosi a passi biblici (soprattutto a 1 *Cor* 7,1) e a pittoresche espressioni della letteratura pagana. Però certe esagerazioni provocarono scandalo e risentimenti, tanto che con ulteriori lettere (cf le *Epp.*, 48-50), egli dovette attenuarne gli effetti.

La controversia origenista (393-402)

Girolamo aveva riconosciuto in Origene un grande maestro[21] ed aveva espresso profonda ammirazione per la sua opera, soprattutto esegetica. Ma con un improvviso e clamoroso voltafaccia, dal 393 in poi, egli lo denigrerà, denunziandone gli "errori", e si opporrà violentemente a Giovanni, vescovo di Gerusalemme, e a Rufino, suo caro amico negli anni giovanili. Diversi avvenimenti e motivi possono spiegare questa ingrata e dolorosa polemica.

Ne fu occasione lo zelo forse intemperante di Epifanio, vescovo di Salamina di Cipro: preoccupato dell'ortodossia si allarmò di fronte all'influsso del pensiero di Origene da lui presentato come "eretico".[22] Nel 393 un certo Atarbio, probabilmente emissario dello stesso Epifanio, fece il giro dei monasteri palestinesi con l'esplicita richiesta di sottoscrivere la condanna dell'origenismo. Rufino si rifiutò,

19. Cf HUNTER D. H., *Resistence to the virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian*, in "Theological Studies" 48 (1987) 45-64.

20. Da Girolamo (cf *Adv. Iovin.*, 1,3) sono sintetizzate in questi quattro punti: (1) La verginità e il matrimonio hanno lo stesso valore e sono ugualmente meritori davanti a Dio. (2) I battezzati con piena fede non possono essere trascinati a peccare dal demonio. (3) Non vi è alcuna differenza tra il digiuno e l'uso dei cibi, accompagnato dal rendimento di grazie. (4) La ricompensa nel regno dei cieli sarà uguale per tutti coloro che hanno conservato l'integrità del Battesimo.

21. Lo aveva definito: *Maestro delle Chiese dopo gli Apostoli*, nel *Lib. interp. Hebr. Nom., praef.* (= CChr.SL 72,59), cf anche il suo *prol.* alla traduzione delle Omelie origeniane *In Hier. et Ez.* (= PL 25,583d).

22. Cf ad es. *Pan., haer.* 64; cf RIGGI C., *Origene e origenisti secondo Epifanio* (*Haer.* 64), in "Augustinianum" 26 (1986) 115-142.

mentre Girolamo accettò; su questi opposti schieramenti si erano anche attestati due altri importanti personaggi: il vescovo di Gerusalemme, Giovanni, e il suddetto Epifanio. Gli interventi di quest'ultimo[23] acuirono le tensioni e aumentarono i contrasti tra Girolamo e il vescovo Giovanni, sostenuto da Rufino, ma finalmente nella Pasqua del 397, questi tre contendenti si riappacificarono. Tregua però di breve durata!

Nello stesso anno Rufino rientrò a Roma e si dedicò a tradurre le opere di Origene[24] e, nella prefazione al *Perì Archôn*, chiamò in causa anche Girolamo, pur senza nominarlo esplicitamente. Questi, informato dai suoi amici romani antiorigenisti, volle recuperare credibilità ai loro occhi: tradusse a sua volta il *Perì Archôn*; inviò lettere per giustificare il proprio atteggiamento passato e presente nei confronti di Origene (cf *Epp.*, 81 e 84). Verso il 399 in Egitto, anche Teofilo, patriarca di Alessandria, che voleva imporre la sua autorità ai monaci origenisti della Nitria, diventò un acceso antiorigenista e condannò pubblicamente il Maestro alessandrino.

Rufino contrattaccò vivacemente il monaco di Betlemme nell'*Apologia contra Hieronymum*; e costui a sua volta, nel 401/402, redasse il *Contra Rufinum*, in due libri, cui ne aggiunge poco dopo un terzo, dando libero corso all'eloquenza, all'erudizione e soprattutto alla polemica mordace e violenta, spesso più sul piano personale che sul terreno dogmatico. Rufino, consigliato anche dal vescovo Cromazio di Aquileia, preferì rinchiudersi nel silenzio;[25] invece Girolamo continuò ad inveire in diversi modi contro di lui, anche dopo la sua morte, avvenuta in Sicilia nel 411, e a colpire chiunque non si dimostrasse apertamente antiorigenista. Una controversia così aspra nei toni e la

23. Nel 393 Epifanio si recò a Gerusalemme e pronunziò violenti discorsi contro gli origenisti; poi nel 394, non tenendo conto dei diritti dell'ordinario, consacrò sacerdote il fratello di Girolamo, Paoliniano. Il vescovo Giovanni protestò e scomunicò i monaci betlemiti. Una lettera di Epifanio, divulgata imprudentemente da Girolamo, esacerbò ancor di più gli animi, tanto che Giovanni nel 395 richiese dall'autorità civile l'espulsione dei monaci latini. L'incombente invasione degli Unni e l'assassinio del prefetto del pretorio impedirono l'esecuzione del decreto. Il polemico Dalmata, verso la fine del 396 e gli inizi del 397, scrisse un violento libello contro il suo vescovo (*Contra Iohannem Hierosolymitanum*), rimproverandogli sotterfugi, ambiguità dottrinali soprattutto riguardo alla risurrezione della carne, e insinuando sospetti di arianesimo. Poi l'intervento mediatore del potente patriarca alessandrino Teofilo, riuscì a metter pace, nell'aprile del 397, per breve tempo però, tra gli avversari.

24. Un lavoro che già Girolamo aveva avviato. Rufino però eliminerà alcune affermazioni che risultavano inconciliabili con l'ortodossia del tempo e che, a suo parere, erano frutto di interpolazioni.

25. Vari sarebbero i motivi che concorsero a questa nobile decisione: il buon senso o la virtù dello stesso Rufino, che ritenne più dignitoso ignorare "ufficialmente" l'aggressivo *pamphlet*; l'efficacia del consiglio del santo vescovo Cromazio; l'impossibilità di tener testa efficacemente ad un avversario della tempra di Girolamo; la precauzione di evitare ulteriori esche alla trionfante propaganda antiorigenista.

rottura irrimediabile tra due vecchi amici furono deplorate dai più equilibrati e migliori personaggi dell'epoca, tra cui s. Agostino e s. Cromazio.[26]

I motivi di questo dissidio così profondo vanno ricercati non solo a livello di persone (ovviamente ognuno reagisce in modo diverso secondo il proprio temperamento!), ma anche di idee.[27] Inoltre Girolamo temeva che si potesse dubitare dell'integrità della sua ortodossia, se avesse continuato a sostenere Origene: questi infatti era presentato come eretico dai più accesi ambienti antiorigenisti d'Egitto e di Roma. A ciò si aggiunga che egli, più propenso all'erudizione e alla filologia che alla riflessione teologica, non cercò e non riuscì, se non raramente, ad approfondire gli aspetti dottrinalmente più impegnati delle controversie; le sue insistenti richieste di interventi autoritativi di fronte a posizioni contrastanti all'interno della Chiesa[28] evidenziavano la sua difficoltà di esaminare complessi problemi con mente serena e il suo bisogno di stabilità e sicurezza. Altri fattori poi concorsero a rendere più aspro il conflitto: il temperamento dello Stridonense, appassionato, influenzabile, desideroso di approvazione e di vittoria, e le informazioni, non sempre obiettive ed esatte, ricevute dagli amici.

Nel valutare i toni di questa controversia si deve tener conto del genere letterario, proprio delle polemiche e del conseguente stile vivace e aggressivo: più che l'etica nelle rispettive *Apologie* di Girolamo e Rufino sembrerebbe trionfare la retorica! In fondo, da questa disputa derivarono anche aspetti positivi: pur tra incomprensioni, l'Occidente conobbe meglio l'opera di un teologo eccezionale come Origene e ne trasmise ai posteri la preziosa eredità spirituale e culturale che alimenterà teologi e mistici dei secoli successivi.

26. Per Agostino cf le sue *Epp.*, 73,6.8 ed 82,1. Per Cromazio, cf la testimonianza dello stesso Girolamo, *Contra Ruf.*, 3,2.

27. Già prima di questa controversia forse potevano costituire cause di tensioni latenti tra i due amici una diversa concezione della vita monastica, che Girolamo pretendeva più austera; un interesse più vivo per la cultura profana, che Rufino gli rimproverava; la revisione delle traduzioni bibliche, che non tutti approvavano. Nei confronti di Origene ambedue partirono da posizioni comuni: ammirazione per lui; utilizzazione della sua opera, particolarmente quella esegetica; prudenza per quanto riguardava certe affermazioni dottrinali ritenute sospette. Ma poi Girolamo attuò un brusco voltafaccia: la sua preoccupazione di appoggiarsi solo su dottrine dai confini precisi e definiti, escludendo sfumature e discussioni, era poco compatibile col metodo origeniano della ricerca; fors'anche ravvisò – erroneamente – nell'origenismo del suo tempo una nuova larvata forma di arianesimo o almeno una sua premessa. Tale era stata anche l'insinuazione da lui diffusa ai danni di Giovanni, vescovo di Gerusalemme (cf *Contra Iohann. Hier.*, 5.8.9.17). Inoltre più tardi, lo stesso Girolamo, polemizzando col pelagianesimo, lo definirà «un ramoscello» che affondava le sue radici nel ceppo di Origene (cf *Ep.*, 133,3).

28. Cf le *Epp.*, 15 e 16; però con ogni probabilità fittizie!

Agostino e Girolamo. La controversia pelagiana dal 411 al 418

La fama di Girolamo come traduttore ed esegeta si era diffusa nel mondo. Anche dalla lontana città africana di Ippona, il geniale e brillante Agostino, fin dal 394 volle mettersi in relazione epistolare con lui.[29] Nei primi anni tale corrispondenza non fu esente da malintesi, difficoltà e velate polemiche.[30] Agostino s'inquietò per i rischi che comportavano le traduzioni bibliche dall'ebraico fatte da Girolamo.[31] Costui, urtato nella sua suscettibilità, a stento si trattenne, ma poi, divenuto sensibile al rispetto che Agostino continuamente gli testimonierà e fors'anche resosi conto del grande prestigio che questo santo vescovo e teologo andava acquistando nel mondo, si accordò con lui. Le loro relazioni si fecero più cordiali e unirono i loro sforzi e ingegni per combattere un comune avversario: Pelagio.

Questo monaco, originario della Britannia, aveva ottenuto un buon successo a Roma (dal 380 circa al 410), soprattutto in certi ambienti aristocratici, per la serietà con cui viveva le proprie convinzioni morali, per le sue notevoli doti di predicatore e di scrittore e per la vivace azione di propaganda svolta dai suoi seguaci. Aveva creato un vasto movimento di idee e di persone per una vita autenticamente cristiana, però la sua dottrina – e quella dei suoi amici – sulle possibilità e il merito della libertà umana, sulla natura della grazia divina e sul valore dei sacramenti, rivelò ben presto ambiguità ed errori.[32]

29. Il loro carteggio nell'epistolario geronimiano comprende 17 lettere (9 di Girolamo e 8 di Agostino), poi se ne deve aggiungere una di Agostino scoperta dal Divjak e pubblicata nel 1981: è l'*Ep.* 19* DIVJAK (= CSEL 88,91-93). Però le lettere furono certamente più numerose di quelle pervenuteci.

30. Pur rendendo omaggio alla erudizione del monaco di Betlemme, l'Ipponense avanzò qualche riserva sulle sue interpretazioni esegetiche, come quella sul conflitto tra Pietro e Paolo ad Antiochia riguardo ai giudaizzanti (cf *Gal* 2,11-16). Tale contesa era interpretata da Girolamo come una «pia simulazione», combinata insieme dai due Apostoli per vincere le resistenze degli oppositori (cf *Com. in Ep. ad Gal.*, prol. e 2,14, in PL 26², 334-336 e 367; cf anche più tardi, nel 404, la sua *Ep.*, 112,4-18). Agostino invece (cf nelle sue *Epp.*, 28,3,3-5 ed 82,2,22) respinse l'esegesi geronimiana, poiché l'ammettere delle bugie nella Bibbia – anche se "ufficiose" - rischia di infirmarne la veridicità.

31. Tra questi: un rigetto della versione dei LXX, considerata autoritativa ed ispirata, un pericoloso avvicinarsi alla scuola giudaica, per lo più avversa al cristianesimo (ma chi poteva poi controllare l'esattezza della versione se non i giudei stessi?) e la preoccupazione pastorale di non provocare scandali e "choc" nel popolo di Dio (cf AGOSTINO, *Ep.*, 71; cf anche *Ep.*, 28,2,2). Girolamo risponderà ribadendo l'utilità di un confronto con l'originale ebraico e l'intenzione di offrire ciò che esso contiene (non di abolire il lavoro degli antichi, che pure si erano già cimentati sia in traduzioni sia in commentari): cf *Ep.*, 112,19-22.

32. Fu soprattutto Agostino che impostò chiaramente i termini di queste problematiche (talora, forse, anche esasperandole in senso contrario), giudicò pericolose per la fede cristiana le "tesi pelagiane" e con acutezza e profondità le confutò dal proprio punto di vista.

Pelagio aveva mostrato interesse per i lavori biblici di Girolamo, con cui apparentemente agli inizi era stato in buone relazioni, poi si era legato anche ad ambienti romani ostili allo Stridonense, come gli origenisti. Nel 410 fuggì da Roma, saccheggiata dai Goti, si rifugiò in Africa, poi proseguì per l'Oriente. A Gerusalemme Pelagio fu accolto benevolmente dal vescovo Giovanni e potè diffondere le sue idee. Verso la fine del 414, Girolamo passò all'offensiva con l'*Ep.*, 133 a Ctesifonte e poco dopo nel 415 iniziò il *Dialogus adversus Pelagianos*. In luglio, sotto la presidenza del vescovo Giovanni, si tenne a Gerusalemme un pubblico dibattito, conclusosi con un vano contraddittorio. Poi in dicembre, il metropolita Eulogio di Cesarea convocò un sinodo a Diospoli (Lidda): vi parteciparono 14 vescovi e lo stesso Pelagio: costui, di fronte alle accuse, abilmente attenuò le proprie espressioni e si dissociò da alcune proposizioni del suo seguace Celestio, cosicché fu dichiarato in comunione con la Chiesa. Questo verdetto[33] ebbe una vasta ripercussione: i pelagiani lo sfruttarono come una loro vittoria; gli oppositori, soprattutto in Africa, restarono perplessi e turbati, ma non disarmarono. Girolamo portò a termine il suo *Dialogus* e lo inviò a Ravenna presso la corte, e con varie lettere informò Agostino sugli avvenimenti palestinesi.[34]

Nell'autunno del 416 una banda di esaltati pelagiani, per rappresaglia, assalì i monasteri latini di Betlemme, ne incendiò alcuni edifici ed uccise un diacono. Lo stesso Girolamo a stento riuscì a sfuggire a queste violenze, rifugiandosi in una torre più fortificata. Pelagio verrà espulso dalla Palestina verso il 417/418.

Gli ultimi anni e la morte (30 settembre 419/420)

Nel frattempo varie malattie, lutti, incursioni di barbari e predoni, avevano funestato la vita di Girolamo. Già nel 404 la morte di Paola lo aveva prostrato. Nel 410 poi l'improvvisa e terribile notizia che i Goti di Alarico avevano saccheggiato Roma lo lasciò sconvolto. Egli visse la tragedia attraverso vari profughi, fuggiti dalla città devastata e rifugiatisi presso di lui: *ogni giorno la santa Betlemme accoglie come mendicanti gente di ambo i sessi, un tempo nobile e ricolma di ogni ricchezza. Non potendo portare ad essi soccorso, soffriamo insieme e uniamo lacrime a lacrime.*[35]

33. Esso assolveva sì Pelagio, ma condannava l'eresia pelagiana, come fa notare acutamente Agostino (cf *De gestis Pel.*, 13,20).
34. Come riferisce lo stesso AGOSTINO, *Ep.*, 19* DIVJAK (= CSEL 88,91-93), il quale poi si tenne in costante relazione con Girolamo, scrisse diverse lettere a vari personaggi per ottenere chiarimenti e contattò diverse sedi episcopali.
35. *In Hiez.*, 3, praef. (= CChr.SL 75,91).

Tra il 418 e il 419 un ultimo grande dolore lo colpì: a Betlemme, Eustochio, sua diletta e intelligente discepola, che dirigeva il monastero femminile, morì. Pochi mesi dopo, anche lui, che si sentiva *sfinito per la tristezza e per l'età, logorato dalle frequenti malattie,*[36] si spense nella sua cella presso la grotta della Natività. Era il 30 settembre del 419 (o secondo altri del 420): colui che aveva sempre lottato per la fede, veniva accolto nella pace eterna di Dio.

Opere

a) OPERE SCRITTURISTICHE

La fama di Girolamo è dovuta soprattutto e meritatamente ai lavori di revisione, traduzione (e, in misura molto minore, anche di interpretazione) dei testi biblici. La sua preparazione letteraria e la sua vasta erudizione gli consentirono tale preziosa opera per la Chiesa e per la cultura occidentale.

1. *Revisioni e traduzioni bibliche.* La traduzione latina della Bibbia era già iniziata da oltre un secolo, ma spesso i manoscritti che la contenevano divergevano profondamente tra loro. Esistevano infatti vari testi, cosiddetti "europei", derivanti da un rimaneggiamento e miglioramento letterario della versione chiamata "africana" (poiché attestata per la prima volta in Africa, a Cartagine). Quest'ultima era stata condotta su un modello greco di tipo occidentale, con ogni probabilità di origine antiochena, e risentiva della forma popolare, arricchita di glosse e di armonizzazioni.

a) Revisione dei Vangeli (= Volgata) e del Salterio (prima correzione). Durante il soggiorno romano, con l'appoggio di papa Damaso, Girolamo iniziò il suo lavoro di revisione dai 4 vangeli, dopo essersi procurato vari codici latini e greci. Adottò un vocabolario ed una sintassi adeguate alle comunità del suo tempo, socialmente e culturalmente più elevate rispetto a quelle delle origini; si conformò ad una recensione greca più erudita (forse alessandrina, o secondo altri, protoantiochena) e, rispettando i gusti linguistici del pubblico, ritoccò la traduzione, in stretta continuità con la Bibbia latina anteriore, e corresse quei passi che troppo si discostavano dal greco.[1] Ne risultò un'opera di buona qualità, che entrò poi a far parte della "Volgata".[2] Fece lo stesso lavoro, però

36. Così si descrive in una delle ultime lettere: *Ep.*, 154,3.

1. Cf il prologo *Novum opus* ai Vangeli (= PL 29, 557-562).

2. La revisione degli altri libri del NT (*Atti, Epistole, Apocalisse*), entrati poi nella "Volgata", non pare attribuibile a Girolamo, sia per motivi di critica interna, sia perché il testo risulta diverso da quello che noi troviamo citato nelle sue opere. Secondo gli editori della *Vetus latina* di

in modo affrettato e superficiale, per il Salterio, servendosi della versione della LXX. Il testo derivatone, con ogni probabilità, andò perduto.[3]

b) Il Salterio "gallicano" e la revisione esaplare (dei libri sapienziali). In Oriente ebbe modo di consultare la monumentale edizione esaplare di Origene e su tale base, dal 387 al 392, tradusse dal greco i *Salmi* (è la seconda correzione, che darà origine al Salterio cosiddetto "gallicano"[4]), poi *Giobbe*, i libri di Salomone (ci restano il *Cantico dei Cantici* e numerose citazioni dei *Proverbi*) e forse anche altri testi (ci è conservato solo il prologo delle *Cronache*). La versione esaplare dei libri sapienziali migliorava notevolmente l'antica traduzione latina ed ebbe un discreto successo nel v secolo.

c) La nuova versione dell'AT dall'ebraico («hebraica veritas»). Ma, addentrandosi sempre di più nei lavori biblici, Girolamo sentì la necessità di una traduzione dell'AT basata direttamente sul testo originale, l'*hebraica veritas*, come egli lo definiva. Poteva così mettere a disposizione dei cristiani un testo sicuro e un valido sussidio per le loro dispute con gli Ebrei, che contestavano la versione della LXX. Egli rispolverò dunque le sue conoscenze della lingua ebraica; si documentò con opere erudite (come l'*Onomasticon* di Eusebio); confrontò versioni antiche, tentando di chiarirne il senso (cf le *Quaestiones hebraicae in Genesim*). Tra il 392 e il 405, basandosi su un testo ebraico molto vicino al nostro masoretico e avvalendosi delle versioni esaplari, – soprattutto quelle di Aquila e Simmaco – tradusse direttamente dall'ebraico i libri protocanonici.[5] Dei deuterocanonici tradusse *Tobia e Giuditta* (con una certa libertà) e i capitoli aggiunti al testo greco di *Ester* e *Daniele*, ma scartò gli altri libri. Questa versione geronimiana dell'AT entrò a far parte della "Volgata".[6]

Il metodo di traduzione non è uniforme per tutti i libri: di solito è aderente al testo originale e fedele alla lettera nei punti difficili (come ad es. nei «Profeti»), più libero nei brani narrativi, maggiormente rispettoso del lessico e delle formule della LXX (da cui erano già derivate le antiche traduzioni latine) nei passi ritenuti più sacri dalla tra-

Beuron e altri studiosi, il revisore ne sarebbe stato Rufino il siro, prete nel monastero di Betlemme, inviato da Girolamo a Roma nel 399 e divenuto poi amico di Pelagio.

3. Per lungo tempo si identificò questa prima revisione geronimiana dei *Salmi* col Salterio "romano", usato fino ai nostri giorni nella Basilica di san Pietro. Pare invece che quest'ultimo, anteriore a Girolamo, fosse proprio il testo che il nostro erudito voleva correggere.

4. Fu così chiamato perché dalla fine del VIII sec. in poi fu adottato soprattutto nella liturgia della Gallia carolingia. Sarà poi inserito nella "Volgata" Clementina.

5. Verso il 393 terminò la traduzione del Salterio (il cosiddetto *Psalterium iuxta hebreos*, di grande valore critico, ma troppo innovativo, forse, per entrare nell'uso liturgico) e i *Re*. Nel frattempo lavorò per la versione dei «Profeti» e di *Giobbe*; seguirono poi *Esdra* e *Neemia*, le *Cronache*, i libri di Salomone. Nel 404 fu completata la traduzione dell'«Ottateuco» (già iniziata nel 398) e l'anno seguente quella di *Ester*.

6. Eccetto lo *Psalterium iuxta hebreos*, sostituito dal Salterio "gallicano", come si è detto. I deuterocanonici trascurati da Girolamo (*Sapienza*, *Siracide*, *Baruch*, e i *Maccabei*), che faranno poi parte della "Volgata", furono ripresi da antiche versioni latine.

dizione, come le preghiere e gli oracoli divini. La traduzione fu eseguita in un latino di buona forma, spesso vincolato al linguaggio delle antiche versioni e senza disdegnare talvolta arditi ebraismi. Nonostante qualche difetto, essa superò di valore tutte le precedenti traduzioni e s'impose poi – dopo iniziali diffidenze e contestazioni – nell'uso liturgico dell'Occidente.

2. ***Commenti alla Sacra Scrittura.*** Oltre che tradurre, Girolamo commentò anche parecchi libri biblici (*Genesi, Salmi, Ecclesiaste*, i «Profeti», *Matteo* e 4 lettere paoline). Per questi suoi lavori, utilizzò, in modo pragmatico ed eclettico, opere di varie tendenze: interpretazioni allegoriche e letterali, spiegazioni dell'insieme di un brano e resoconti di dettagli estratti talvolta dal contesto. Tuttavia, approssimativamente, si potrebbe dire che in un primo periodo, dal 386 al 393, i suoi commentari al testo sacro[7] risentono dell'influsso preminente di Origene e, in genere, di autori dell'area alessandrina, ove predominava l'allegoria. Poi, in seguito alla controversia origenista, si volse di più all'esegesi storico-letterale di stampo antiocheno, anche se non trascurò del tutto quella allegorica, mostrandosi però più critico e perplesso nei suoi confronti. I commenti appartenenti a questo secondo periodo[8] abbondano di notizie storico-geografiche, di osservazioni linguistiche, di discussioni sulle varianti testuali. Tutto questo si combina spesso con una esposizione sul senso spirituale in riferimento a Cristo, alla Chiesa, all'anima.

3. ***Omelie.*** Possediamo varie *Omelie*,[9] tenute ai suoi monaci di Betlemme, per illustrare un brano scelto della Bibbia (in particolare il vangelo di Marco e pericopi di altri evangelisti), il significato di una ricorrenza liturgica (Epifania, Quaresima, Pasqua...) o per richiamare virtù cristiane (l'obbedienza...). L'intento è dunque eminentemente pratico e il linguaggio è semplice, immediato, appassionato.

7. Secondo un probabile ordine cronologico commentò 4 epistole paoline (*Filemone, Galati, Efesini, Tito*) e l'*Ecclesiaste*; poi compose i *Commentarioli* ai *Salmi* e le *Quaestiones hebraicae in Genesim*, tributarie delle versioni esaplari e del materiale fornito da Origene.

8. Dal 393 in poi commentò i «profeti minori», in seguito quelli «maggiori»: *Daniele, Isaia* (una delle più vaste e delle migliori sue opere esegetiche sull'AT), *Ezechiele*, e infine *Geremia*, incompiuto a causa della morte. Inoltre nel 398 interpretò *Matteo* (che risultò la più importante opera in questo campo per il NT) e, in data imprecisabile, l'*Apocalisse*, rimaneggiando il commentario latino di Vittorino di Petovio (morto nel 304) ed eliminandovi le tesi millenariste.

9. Sono databili tra gli anni 394 e 413 circa. Furono scoperte dal benedettino G. MORIN verso la fine del secolo scorso e ora si possono leggere anche in CChr.SL 78. Le *Omelie sui Salmi*, ivi contenute alle pp. 3-447, sembrano essere piuttosto una traduzione/rielaborazione di un testo origeniano che non un'opera originale: cf PERI V., *Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino* (= StT 289), Città del Vaticano 1980.

b) OPERE DI CARATTERE DOGMATICO-POLEMICO

In queste opere egli si avvale di tutti i più raffinati procedimenti della satira e della controversistica latina; talvolta riconduce i dibattiti sul terreno esegetico; molto spesso sposta la discussione sul piano personale, soprattutto quando pensa di essere direttamente coinvolto. Non sempre però riuscì a cogliere con sicurezza e profondità il significato dottrinale delle varie polemiche.

1) *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*: fu scritto verso il 382 in forma dialogica e con tono (eccezionalmente per Girolamo!) abbastanza cordiale ed equilibrato. Egli ribatte le obiezioni dei seguaci di Lucifero di Cagliari, scismatici che non condividevano l'atteggiamento comprensivo della Chiesa verso i vescovi *lapsi*, irretiti dagli ariani nel concilio di Rimini. Inoltre riprende anche l'argomento della validità del battesimo conferito dagli eretici.

2) *Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae* (v. sopra: difende la verginità perpetua di Maria).

3) *Adversus Iovinianum* (già accennato: fa l'apologia del celibato e della vita monastica).

4) *Contra Iohannem Hierosolymitanum* (scritto durante la controversia origenista sopraricordata).

5) *Contra Rufinum*: aspro e violento attacco contro Rufino (v. sopra).

6) *Contra Vigilantium*: scritto nel 406, stigmatizza gli errori di Vigilanzio, che negava il culto dei martiri e delle reliquie e condannava l'ascetismo.

7) *Dialogus adversus Pelagianos*, in tre libri, egli respinge l'*impeccantia* sostenuta da Pelagio, tratta della necessità del Battesimo e della grazia per osservare i precetti evangelici e accenna al libero arbitrio.

c) OPERE STORICO-BIOGRAFICHE

Oltre alla traduzione di due opere storiche di Eusebio (il *Chronicon* e l'*Onomasticon*: vedi sotto) Girolamo scrisse:

1) *De viris illustribus*: ispirandosi ad un omonimo libro di Svetonio, egli presenta 135 scrittori cristiani o connessi col cristianesimo[10] da san Pietro allo stesso Girolamo. Fonte primaria di quest'opera è stata la *Storia ecclesiastica* di Eusebio, ma per gli autori più vicini ai suoi tempi, egli si avvale delle sue conoscenze in merito. Queste sono spesso per noi l'unica fonte di informazione e quindi preziose, anche se talora si sono rivelate imprecise e tendenziose nei confronti di qual-

10. Sono inclusi infatti anche gli ebrei Filone e Giuseppe Flavio, il filosofo pagano Seneca e numerosi eretici.

che personaggio (ad es. di Ambrogio). Con questo "manuale di patrologia" – diremmo oggi – composto nel 393, Girolamo indirettamente dimostrava l'importanza che stava assumendo la letteratura cristiana, degna ormai di essere messa a confronto con quella classica (cf il «*prologo*» che egli premise a questo scritto).

2) In tre biografie "romanzate" di monaci del deserto: Paolo, Malco e Ilarione,[11] egli traccia l'ideale monastico, sull'esempio della famosa *Vita di Antonio* scritta da Atanasio. Dando libero sfogo alla sua fantasia – pur tenendo conto di qualche dato reale e soprattutto della sua esperienza nel deserto di Calcide – e assecondando il gusto popolare del meraviglioso, egli fa rivivere l'incanto del monachesimo orientale per i suoi lettori occidentali.

d) EPISTOLARIO

Si compone di 154 lettere di cui 122 sono dello stesso Girolamo, le rimanenti invece dei suoi corrispondenti o di estranei. Esse trattano vari argomenti: alcune forniscono notizie storiche e biografiche, molte risolvono dubbi di carattere esegetico e dottrinale a lui presentati dagli amici, altre assumono la forma di veri e propri trattati, soprattutto di ascetica e di pedagogia, infine alcune sono quasi un ritratto agiografico sotto forma epistolare in occasione di un elogio funebre.[12] Nella sua vasta erudizione il nostro autore si riferisce costantemente alla tradizione classica e biblica. Girolamo emerge con tutte le sue caratteristiche in queste lettere: l'uomo colto, l'asceta, il direttore di coscienze, ma anche il personaggio con la sua vivacità e sensibilità, con la sua aggressività polemica. La piena padronanza dei mezzi espressivi e l'eleganza letteraria hanno reso questo epistolario un capolavoro della letteratura latina, inferiore solo a quello di Cicerone.

e) LAVORI DI TRADUZIONE

Per tali lavori, Girolamo si attenne ai criteri generali dell'arte del tradurre, che, per gli antichi, implicavano una certa libertà del tra-

11. Esse sono: a) *Vita sancti Pauli*: il monaco Paolo è presentato come il fondatore (però mitico per gli storici moderni!) della vita eremitica; b) *Vita Malchi monachi captivi*: il monaco Malco, fatto prigioniero, riesce a fuggire e a ritornare nel deserto; c) *Vita sancti Hilarionis*: Ilarione sarebbe l'istitutore dell'eremitismo palestinese.

12. Per l'ascetica sono celebri le *Epp.*, 22 e 130 sulla verginità; 54 e 79 sulla vedovanza; 14, 58 e 125 sulla vita monastica; 52 sulle norme della vita clericale. Per la pedagogia le più conosciute sono le *Epp.*, 107 e 128 sull'educazione cristiana delle fanciulle (nel caso specifico si riferiva rispettivamente a Paola e a Pacatula). Tra gli elogi funebri, famosi sono quelli riportati nelle *Epp.*, 24 (di Asella), 60 (di Nepoziano), 67 (di Fabiola), 108 (di Paola: prezioso documento di "spiritualità" monastica e vera "storia di un'anima"), 127 (di Marcella).

duttore nei confronti dell'autore: si trattava di renderne fedelmente il pensiero più che le singole parole.[13] Quindi, con i suoi interventi personali, il traduttore faceva aggiunte, adattamenti, abbreviazioni, omissioni,[14] pur garantendo la sostanziale integrità e rispondenza del testo tradotto a quello originale. Il nostro dotto Dalmata tradusse:

1) da ORIGENE: a) varie *Omelie* su testi biblici: 14 su *Geremia* e altrettante su *Ezechiele*, 2 sul *Cantico dei Cantici*, 9 su *Isaia*, 39 su *Luca*. Anche quelle sui Salmi sembrano essere – come si è già detto[15] – una traduzione accomodata di un'opera origeniana. b) il *Perì Archôn*, ma non ci è pervenuta tale traduzione, che pretendeva di essere "letterale" ed aveva anche lo scopo di contestare quella di Rufino (vari passi sono stati riportati polemicamente nell'*Ep.*, 124 ad Avito per evidenziare i presunti "errori" di Origene).

2) da EUSEBIO: a) il *Chronicon*: il nostro traduttore lo arricchì di notizie riguardanti la storia e la letteratura latina e lo continuò fino al 378; b) l'*Onomasticon* – col titolo latino *De situ et nominibus locorum hebraicorum* – utile elenco di notizie geografiche della Palestina biblica, con varie aggiunte.

3) da DIDIMO: il trattato *De Spiritu Sancto*, traduzione per noi importante, in mancanza dell'originale greco.

4) da PACOMIO, TEODORO e ORSIESI: vari documenti copti (regole, catechesi, lettere, ecc., che formano la cosiddetta *Pachomiana latina*) tradotti letteralmente e frettolosamente da una versione greca. Essi influenzeranno profondamente la vita delle comunità monastiche italiane dei secc. V e VI.

5) da un modello greco, attribuito – al dire di Girolamo – a Filone per l'AT, ad Origene per il NT, tradusse il *Liber interpretationis hebraicarum nominum*: presenta l'etimologia dei nomi, disposti alfabeticamente, sui quali si potrà innestare una interpretazione spirituale.

13. Cf *Ep.*, 57 (definita anche *De optimo genere interpretandi*), ed inoltre *Contra Ruf.*, 3,14.34-35, e RUFINO, *Ap. c. Hier.*, 2,31.

14. Soprattutto nel caso di passi ritenuti difficili, oscuri, o che i lettori – si pensava – non avrebbero apprezzato, perché avevano una mentalità diversa. Per i cristiani del IV secolo, Girolamo e Rufino, nelle traduzioni, cercavano di evitare quei passi dottrinalmente contestabili o addirittura eterodossi, pericolosi per la fede e l'unità della Chiesa. Invece si era molto più "letterali" – in senso moderno – nel tradurre il testo biblico, perché ivi *anche l'ordine delle parole è un mistero* (GIROLAMO, *Ep.*, 57,5).

15. Cf la precedente nota 9, a p. 139.

GIROLAMO: BIBLISTA, TEOLOGO, MAESTRO DI ASCESI E DI PEDAGOGIA

1) IL BIBLISTA

Girolamo dedicò tutta la sua vita alla Bibbia: la tradusse e la commentò per i cristiani d'Occidente, la condivise con il "cenacolo" di persone ascetiche sull'Aventino, la predicò ai monaci a Betlemme, se ne alimentò nella preghiera e nella meditazione. Raggiunse una tale fama nel campo biblico che fu riconosciuto come «dottore eminente nell'interpretazione delle Sacre Scritture».[1]

1.1. Il traduttore. Per i suoi tempi, il nostro erudito asceta fu un traduttore geniale e valido. Agli innati talenti egli unì una laboriosa preparazione: una padronanza perfetta del latino, una buona conoscenza del greco, un sufficiente approccio all'ebraico; uno studio diligente dell'ambiente geografico e storico della Palestina; una grande familiarità con l'esegesi cristiana e rabbinica. Fu così in grado di offrire una versione in cui si combinavano felicemente insieme (in genere) un'intelligente fedeltà al significato del testo originale e una giusta dosatura di eleganza formale. Nel testo sacro da lui tradotto, la lingua latina raggiunse un tono maestosamente religioso (reso ancora più suggestivo dall'uso liturgico nei secoli) e, in certe pagine, si elevò ai vertici della bellezza e della poesia. Sebbene non manchino imperfezioni stilistiche e linguistiche,[2] tuttavia anche attraverso la traduzione traspari la grandezza dell'autore ispirato.

Per Girolamo accostarsi alla *hebraica* e alla *graeca veritas*[3] significò anche la possibilità di dischiudere ai suoi lettori latini le pluriformi ricchezze dell'esperienza religiosa degli ebrei e dei greci, di cercare la verità biblica nella sua progressiva attualizzazione (nel testo ebraico, nella LXX, nei *targumim*, nelle varie traduzioni/interpreta-

1. Così lo definì il Papa Benedetto XV nell'Enciclica *Spiritus Paraclitus*, in "Acta Apostolicae Sedis" 12 (1920) 385.

2. Dovute a vari fattori, come ad es. la fretta e l'impazienza dello stesso Girolamo. Si pensi inoltre ad arditi ebraismi, a neologismi, a particolarità linguistiche che non erano usate nel latino classico o in quello corrente. Le traduzioni bibliche suscitarono nell'*élite* dai raffinati gusti letterari reazioni negative e obbligarono gli interpreti a prendere posizioni difensive. Per Girolamo, uomo di fede, la Bibbia – anche se tradotta – era Parola di Dio e quindi di fronte alla sublimità del contenuto, anche le imperfezioni esteriori potevano passare in secondo piano. Essa poi era destinata al popolo, per il quale è più efficace e comprensibile un linguaggio chiaro e semplice che non frasi brillanti ed evolute (cf *Ep.*, 48,4).

3. Per la prima espressione, con cui egli indicava il testo originale ebraico, cf soprattutto i suoi *prologhi* alle traduzioni dell'AT; per la seconda, riferibile al testo originale greco del NT, cf il prologo *Novum opus* ai Vangeli (= PL 29,557b).

zioni), di aprire altri orizzonti per l'ermeneutica biblica. Infine con la *Vulgata* (per la parte preminente a lui dovuta), egli offrì anche un esempio di comprensione "cristiana" delle Scritture, in una prospettiva cristologica ed ecclesiale. Tutto questo lavoro di traduzione non fu esente da rischi e incomprensioni, ma i suoi risultati si imposero nella Chiesa, che, dichiarando "autentica" la *Vulgata*[4] riconobbe che essa apparteneva a quella "Tradizione" di cui si era nutrito il cristianesimo in Occidente.

1.2. L'esegeta. Girolamo pensa che il libro sacro preliminarmente debba essere studiato criticamente, ricorrendo sempre al testo originale e confrontandolo con le varie versioni (cf *Ep.*, 106,2). Le differenze possono postulare, materialmente, diverse spiegazioni,[5] ma una volta accertata l'autenticità di un testo, egli ritiene che tutto sia istruttivo nella Parola di Dio: le stesse divergenze tra autori sacri (come gli evangelisti) possono evidenziare la molteplicità dei misteri nascosti nella Scrittura e servono a spiegare altri passi.[6] Inoltre le conoscenze scientifiche (per quei tempi: aritmetica, fisica, astronomia, ecc.), messe al servizio della Bibbia ci aiutano a comprenderla meglio nella sua realtà storica.

Nei commenti, egli si avvale di tutte le risorse del suo sapere e degli apporti di un'eredità culturale composita. Anzitutto quella della sua formazione iniziale da "grammatico", alla scuola di Donato: si elaborava una spiegazione dei brani con un metodo analitico, comma per comma, a volte parola per parola, con puntuali osservazioni semantiche, storiche e filologiche. Poi quella proveniente dallo studio dell'ebraico: possibilità di ricorrere al testo "originale" per l'AT e di usufruire delle tradizioni esegetiche giudaiche, soprattutto rabbiniche (spesso però già filtrate attraverso gli alessandrini). Infine quella che gli derivava dai grandi esegeti cristiani, suoi predecessori, sia d'indirizzo letteralista (gli antiocheni, come Apollinare), sia allegorista (gli alessandrini, come Origene e Didimo). Da buon eclettico, egli convogliò nei commentari una vasta quantità di materiale altrui, selezionandolo, filtrandolo e adattandolo in base alla finalità e alle circostanze.

4. Durante il concilio di Trento con il decreto *Insuper* dell'8 aprile 1546.
5. Come ad es. riguardo alla trasmissione del testo: lezioni diverse contenute nei manoscritti greci e latini, errori dei copisti; riguardo al contenuto: figure retoriche (ad es. indicare la parte per il tutto), la ricerca del senso dell'episodio per cui l'autore sacro evidenzia certi elementi e ne trascura altri, ecc.
6. Oggi si parlerebbe di "generi letterari" e di "messaggi salvifici" trasmessici dai vari agiografi.

I criteri esegetici a cui si ispirò – in genere, anche se non in forma metodica[7] – furono i seguenti: dapprima precisare il testo, citando solitamente un doppio lemma (la traduzione dall'ebraico, basandosi sulla "Volgata", a volte ritoccata, e la traduzione dalla LXX: le relative osservazioni di carattere linguistico e filologico saranno presentate nel contesto dell'esegesi), poi interpretarlo in modo letterale e infine in modo allegorico.[8] La prima interpretazione, letterale, è quella che risulta dalla materialità del testo, spiegato anche con l'apporto di varie scienze (storia, geografia, ecc.) e di tradizioni vive. Essa – definita *littera o historia* – é una tappa indispensabile per la comprensione della Scrittura ed ha un suo valore, perché fondamento necessario per il significato spirituale e nutrimento utile per i più semplici. Ad essa, Girolamo accorda una particolare attenzione, anche se non deve essere considerata un assoluto. L'interpretazione "spirituale"[9] è frutto di una maggior penetrazione delle Scritture; è il significato vero, anche se misterioso, che solo lo Spirito può aiutarci a scoprire; sono le "realtà spirituali" del NT, che corrispondono a quelle "storiche" dell'AT. Questa esegesi solitamente si riferisce a Cristo, al cui mistero di salvezza tutto si riconduce, ma non mancano anche temi comunitari applicati alla Chiesa, che prolunga la missione del Salvatore nell'attesa del suo ritorno, e temi individuali, riguardanti l'anima, che è incamminata verso la perfezione. Pur denunziando gli eccessi dell'allegorismo, Girolamo non rinuncia quasi mai ai due livelli esegetici: è infatti la Bibbia spiegata tramite la Bibbia, è un passaggio coerente e necessario dall'AT al NT: le varie citazioni scritturistiche collegate tra loro si illuminano a vicenda.

Sua guida e modello fu il sommo esegeta Origene, da lui sempre lodato come *interpretes* (anche se biasimato come *dogmatistes*: cf *Ep.*, 84,2) ed anche quando scoppiò la controversia origenista e Girolamo abbandonò clamorosamente il suo Maestro, continuò a servirsi disinvoltamente delle sue opere e delle sue intuizioni esegetiche, pur con

7. Il metodo infatti dipendeva dal "testo" seguito, dalle fonti esegetiche disponibili, dalla fretta del suo lavoro o altre circostanze di vita.

8. Nell'*Ep.*, 120,12, egli, citando *Prov.*, 22,20-21 LXX e riecheggiando Origene (*Perì Archôn*, 4,2,4) afferma che l'esegesi deve avere tre livelli: «storico» (= la successione dei fatti), «tropologico» (= elevazione dalla lettera a significati più alti, traendone conclusioni morali), «spirituale» (= punti di vista più sublimi, ragionando delle beatitudini future e delle cose del cielo). Ma egli non si riconosce in questa schema ternario, ereditato dalla tradizione e non lo assume personalmente; vi preferisce quello binario: lettera/allegoria. Cf JAY P., *Saint Jérôme et le triple sens de l'Ecriture*, in "Revue des Études Augustiniennes" 26 (1980), 214-227.

9. Il nostro esegeta usa un ricco vocabolario per designarla: soprattutto i termini *allegoria*, *anagogé* (= senso superiore), *tropologia* (= senso figurato), *spiritus*; meno frequenti sono *umbra*, *imago*, *typus*.

qualche lieve critica. Non modificò in modo apprezzabile la sua *ratio interpretandi* e si limitò a concedere maggior spazio all'interpretazione letterale, del resto a lui più congeniale. In definitiva, egli ci presentò «un tipo di commentario che, nel bilanciamento abbastanza armonico delle esigenze sia della lettera sia dell'allegoria, ha rappresentato una vera e propria novità nel pur variegato panorama esegetico di allora».[10]

Un suo grande merito consistette nell'aver mediato per i latini la doppia tradizione esegetica (cioè l'ebraica e la greca) a cui il pubblico occidentale, per ignoranza delle lingue, non avrebbe potuto direttamente accedere: egli diviene così un importante legame tra Oriente e Occidente, proprio in un momento in cui le intese e le conoscenze tra le due parti andavano diminuendo vistosamente. Egli valorizza il ruolo del *prudens* o *diligens lector*, che – secondo il suo pensiero – può essere in grado di fare delle scelte nei confronti di varie opinioni e giudicare quale sia la migliore e la più veritiera e rifiutare, come buon cambiavalute, la moneta falsa (cf *Contra Ruf.*, 1,16). Infine, per Girolamo, una autentica esegesi deve essere ecclesiale: animata da un profondo spirito di pietà e accordata armonicamente con la fede della Chiesa cattolica (cf *In Gal.*, 1,11-12; *Ep.*, 119,11), essa trasmette i valori della Tradizione e non stravolge il senso del testo sacro come succede presso gli eretici.

1.3. L'uomo dalla spiritualità biblica. Per Girolamo le Sacre Scritture sono sorgente e stimolo della vita cristiana a tutti i livelli, perché sono lo strumento *con cui ogni giorno Dio parla ai fedeli* (*Ep.*, 133,13). È dunque anzitutto necessario conoscerle: infatti, secondo un celebre aforisma geronimiano *ignorare la Scrittura è ignorare Cristo*.[11] Sarà così possibile per il cristiano modellarsi su di Lui, supremo esempio, e il Vangelo diviene un codice di vita.[12] Leggere le Scritture è conversare con Dio (cf *Ep.*, 22,25); il loro studio e la loro meditazione rendono l'uomo saggio e sereno (cf *In Eph.*, prol.).

Tra le occupazioni a cui si dedicano le persone ascetiche e i monaci, prioritaria e fondamentale è la *lectio divina*: nei libri sacri Dio indica all'uomo i sentieri della vita, rivela i segreti della santità, lo eleva al

10. SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo all'esegesi patristica* (= SEA 23), Roma 1985, 337.
11. *In Is.*, prol. (= CChr.SL 73,1), citato anche dal Concilio Vaticano II nella *Dei Verbum*, 25.
12. Cf la *Ep.*, 108, ove tessendo l'elogio funebre di Paola e descrivendone la vita, il nostro Autore intreccia il suo discorso con molteplici riferimenti biblici, a conferma del fatto che questa nobildonna seguì Cristo nella sua vita di povertà e carità.

di sopra delle realtà terrene. Con un'applicazione progressiva e perseverante,[13] si può penetrare sempre di più il senso della parola divina ed arrivare all'unione con Dio. Anche le privazioni, i digiuni e il raccoglimento hanno lo scopo di ottenere quella tranquillità interiore necessaria per dedicarsi fruttuosamente alla *lectio divina*. Mediante l'assiduo contatto con la Bibbia, letta, commentata, meditata e soprattutto praticata, Girolamo animò gruppi ascetici in Roma e vi diffuse l'ideale monastico tra il ceto colto e nobile, specialmente quello femminile, e più tardi plasmò i suoi monaci a Betlemme per una vita autenticamente cristiana. Egli inoltre diede l'esempio di uno sforzo intellettuale vigoroso e continuo nelle scienze bibliche e di un monachesimo erudito, in cui lo studio diventa anche strumento di ascesi.

Infine il nostro autore richiama l'obbligo di accordare e conformare la propria vita alla Parola divina. Ciò è indispensabile particolarmente per il predicatore, affinché le sue azioni – difformi rispetto ai discorsi – non lo mettano in imbarazzo (cf *Epp.*, 52,7-8 e 64,22). Solo dopo aver tradotto in vita vissuta i comandamenti di Dio, il cristiano merita una più profonda comprensione delle Scritture (cf *Ep.*, 127,4).

2) IL TEOLOGO

Girolamo, poco portato alla speculazione, non ci ha lasciato vaste elaborazioni dottrinali. Anche in occasione di controversie teologiche, il suo pensiero risulta, a prima vista, frammentario, poco metodico, anche se ricco di indicazioni e spunti, spesso preziosa eco di suoi predecessori. Pur non avendo forse contribuito a sviluppi veramente originali e nuovi in teologia, però si è preoccupato di trasmettere – talvolta anche con vigore e passionalità – la fede e l'insegnamento della Chiesa. Difese l'ortodossia, appoggiandosi soprattutto sull'autorità della Scrittura e della Tradizione e appellandosi alla prassi (liturgica, sacramentale...) della comunità cristiana. Confermò e consolidò molti aspetti della dottrina cristiana,[14] come l'importanza basilare della

13. Cf *Epp.*, 22,17 e 52,7; *In Tit.*, 3,9 (= PL 26², 630b). L'autore della *Scala Paradisi* (con ogni probabilità Guigone II, morto nel 1188), indicherà quattro gradini per elevarsi al cielo: la *lectio divina*, la *meditatio*, l'*oratio* e la *contemplatio* (= PL 40,997). Già Girolamo nella *Ep.*, 107,9 scrivendo a Leta per darle consigli sulla formazione della figlia Paola, raccomandava, a proposito della Bibbia: *alla preghiera deve far seguire la lettura e alla lettura la preghiera*.

14. Però egli sembra presentare qualche teoria discutibile – almeno secondo intepretazioni posteriori – su alcuni punti, come l'origine dell'episcopato e l'escatologia. Ciò sarebbe dovuto sia all'incertezza ancora vigente nel pensiero contemporaneo, sia all'enfatizzazione data a certe frasi avulse dal contesto, sia ad un frettoloso

Bibbia, di cui sostenne la divina ispirazione; la verginità perpetua di Maria; la necessità della grazia e della libertà per conseguire la salvezza; l'unità essenziale della Chiesa, mistero di comunione; l'autorità dottrinale e giurisdizionale della sede romana; la legittimità del culto dei santi e della venerazione per le loro reliquie.

Infine è doveroso sottolineare anche l'incidenza notevole di Girolamo sulla pietà e sulla devozione cristiana, essenzialmente "cristocentriche": il Cristo Gesù considerato anche nel suo aspetto umano (rievocabile con più concretezza proprio nell'ambiente palestinese in cui il Salvatore era vissuto). L'asceta di Betlemme diede inoltre un grande impulso ai pellegrinaggi in Terra Santa, favoriti anche dalla generosa ospitalità con cui venivano accolti i visitatori negli edifici fondati a tale scopo dalle sue benefattrici.

3) IL MAESTRO DI ASCESI

Girolamo, definito «modello di condotta e maestro del genere umano»,[15] ci ha lasciato un insegnamento molto ricco e vario, rivolto a persone diverse per classe sociale e stato di vita.[16] Da buon "direttore spirituale" egli sa applicare le esigenze della vita cristiana secondo l'età e le situazioni dei suoi corrispondenti e allo stesso tempo stimolare con fermezza ed ardore verso una maggior perfezione.

Il principio basilare dell'ascesi cristiana è la necessità di imitare e seguire Cristo, eliminando dall'anima gli ostacoli che le impediscono una perfetta configurazione a Lui: *Segue Cristo colui che lascia i peccati e si accompagna con le virtù* (*Ep.*, 66,8).

Il motivo fondamentale è l'amore vivo, personale e trasfigurante verso il divino Sposo dell'anima (cf *Ep.*, 22,24-25). Tale amore si esprime concretamente attraverso la carità[17] e, spiritualmente, con la testimonianza e il buon esempio (cf *Ep.*, 108,20); superando le attrattive del mondo, dovrebbe raggiungere i vertici della perfezione in coloro che praticano i consigli evangelici, tanto inculcati dal nostro asceta. La povertà è segno tangibile di autentica rinuncia;[18] la castità

esame in funzione di problematiche posteriori, ed anche – bisogna pur dirlo! – alla poca sistematicità di pensiero dello stesso Girolamo, il quale riporta spesso varie opinioni altrui, ma non sempre le inquadra in un insieme armonico.

15. Da PROSPERO di AQUITANIA, *Carmen de ingratis*, 57 (= PL 51,98).

16. La dottrina spirituale di Girolamo non è tanto formulata in ampie esposizioni sistematiche, ma piuttosto presentata in occasionali indicazioni pratiche, da cui è ricavabile (cf soprattutto l'*Epistolario*).

17. Cf ad es. *Ep.*, 130,14: *Vestire Cristo nei poveri, visitarlo nei sofferenti, nutrirlo negli affamati.*

18. Cf *Ep.*, 52,5: *Spoglio di tutto, seguirò la nuda croce.*

abbraccia tutto l'essere;[19] l'obbedienza è come il cardine della vita religiosa.[20]

Il nostro asceta suggerisce alcuni mezzi per attuare un cristianesimo convinto, generoso ed esemplare: anzitutto lo studio e la meditazione dei libri sacri (v. sopra); poi la preghiera, dialogo incessante e vitale con Dio (cf *Epp.*, 22,25 e 125,11). Egli raccomanda che alcuni momenti particolari della giornata siano dedicati ad una preghiera più esplicita: come mattutino, terza, sesta, nona, vespri (cf *Ep.*, 22,37). Anche il lavoro – intellettuale e manuale – è utile e necessario per evitare l'ozio, incentivo per le tentazioni (cf *Epp.*, 125,11 e 130, 15). Un coraggioso impegno per la vita cristiana richiede anche una dura lotta contro le insidie diaboliche e i pericoli delle passioni. Il nostro monaco dà validi suggerimenti pratici: distacco dal mondo, controllo dei sensi, vigile modestia, frequenti mortificazioni (come digiuni, astinenze dalla carne e dal vino: però con moderazione e prudenza). Un quotidiano ascetico martirio riesce a dominare gli istinti peggiori, a rinvigorire lo spirito, ad elevare alla santità.

L'influsso di alcuni scritti spirituali di Girolamo[21] fu grande: nella storia religiosa del Medioevo egli fu il "genio ispiratore" dell'ascetismo nelle sue rinunce, nei suoi studi, nel suo mistico ardore; anche in seguito santi e maestri di spirito trovarono nelle sue opere un prezioso alimento per la loro vita e per la direzione spirituale.[22]

4) IL MAESTRO DI PEDAGOGIA

4.1. Le lettere "pedagogiche". Interessanti documenti di pedagogia cristiana sono soprattutto le *Epp.*, 107 (a Leta sull'educazione della figlia Paola) e 128 (scritta a Pacatula, figlioletta di Gaudenzio, il quale si era rivolto a Girolamo per essere consigliato sulla formazione da darle). Particolarmente nella prima lettera, scritta nel 400/401, Girolamo traccia un programma educativo severo e rigoroso, spiegabile per il fatto che la fanciulla sarà destinata ad una vita ascetica e monastica.

19. Cf *Adv. Helv.*, 20: *Ecco la definizione di vergine: essere santa di corpo e di spirito, poiché non gioverebbe a nulla avere la carne vergine, se poi è sposata nello spirito.* La castità è il consiglio evangelico su cui Girolamo insiste di più, tanto da divenire quasi il *Leitmotiv* della sua spiritualità. Della castità egli tesse grandi elogi, la preferisce allo stato matrimoniale, la difende strenuamente (anche con esagerazioni tali da provocare risentimenti: cf le reazioni al suo *Adv. Iovin.*).

20. Cf *Hom. de oboedientia* (= CChr.SL 78,552): *Nulla ... piace tanto a Dio quanto l'obbedienza, e – per i monaci – è la più eccelsa e l'unica virtù.*

21. Soprattutto di quelli in cui traccia il tipo "ideale" del prete, del monaco, della vergine e della vedova cristiana: cf l'Epistolario (cf precedente nota 12 alla p. 141).

22. Cf CAMISANI E., *Introduzione* alle *Opere scelte di Girolamo*, Torino 1961, 60.

Il fine che egli si propone è di formare *un'anima che deve diventare il tempio del Signore* (*Ep.*, 107,4). Si deve perciò preservarla dal male e dalle occasioni peccaminose fin dalla più tenera infanzia ed evitarle quanto contrasta con la sua futura consacrazione. Quindi ritiratezza, rinuncia ad ogni mondanità, esclusione da compagnie equivoche o anche solo dissipanti (cf *Ep.*, 107,4 e 8-9; cf anche *Ep.* 128,3-4). Però bisogna che sia circondata da un ambiente di gioia e di serenità, iniziata in modo attivo e piacevole alla lettura e alla scrittura, e stimolata allo studio con la lode e l'emulazione delle compagne (cf *Epp.*, 107,4 e 128,1).

Avrà come testo basilare la Bibbia, sia per le esercitazioni sia per il programma,[23] ma non trascurerà il latino e il greco (cf *Ep.*, 107,9). All'istruzione unirà l'apprendimento di lavori muliebri caratteristici delle donne romane del tempo (filare la lana, confezionare vestiti...: cf *Ep.*, 107,10). Soprattutto sarà guidata dai genitori, in particolare dalla madre, con l'esempio più che con le parole, alla pratica delle virtù (cf *Ep.*, 107,9; cf anche *Ep.*, 128,4). Il regime di vita riguardo al sonno, alle veglie, alla quantità e qualità dei cibi, sia appropriato alle sue forze e si dedichi, però con ragionevole moderazione, anche alle macerazioni corporali, come digiuni e astinenze dalla carne e dal vino (cf *Ep.*, 107,8 e 10). Al termine di questo primo trattatello pedagogico in forma epistolare, il nostro asceta insiste perché al più presto gli sia inviata Paola a Betlemme, ove troverà un ambiente più adatto per la sua formazione.[24]

Nella seconda lettera, la *Ep.*, 128, databile attorno al 413, egli, con più apertura e mitezza, ripete sostanzialmente i consigli dati nella prima.

4.2. Intuizioni e meriti di Girolamo pedagogo. Tra le principali intuizioni sono evidenti, in campo educativo, l'importanza data alla educazione fin dalla prima infanzia, l'alta responsabilità attribuita alla famiglia e l'accentuazione dell'opera educativa della madre, la neces-

23. Cf *Ep.*, 107,4 e 12; *Ep.*, 128,4. Girolamo ritrova nella Bibbia lo schema dell'insegnamento proprio dei filosofi: la fisica (cioè, a quei tempi, la storia e la descrizione del mondo) nella *Genesi* e nell'*Ecclesiaste*; l'etica nei *Proverbi* e in molti passi di altri libri, particolarmente di quelli sapienziali; la logica nel *Cantico dei Cantici* e nei *Vangeli*: cf *Ep.*, 30,1.

24. Ivi erano pronte ad accoglierla la zia Eustochio e la nonna Paola (lo stesso nome della nipote). La madre Leta asseconderà la richiesta di Girolamo verso il 416: Paola avrà una quindicina d'anni circa. Nel frattempo però la nonna era già morta (nel 404) e solo per pochi anni la giovinetta sarà a fianco della zia, avanzando nella perfezione, in modo degno della sua vocazione (cf *Ep.*, 134,2). Alla morte di quest'ultima, nel 418/419, le succederà nella guida del cenobio femminile; poco dopo sarà poi lei a consolare gli ultimi mesi di vita di colui che era stato il direttore spirituale e il consigliere di tutta la sua famiglia.

sità di una seria formazione religiosa e morale ed una accorta preservazione da cattivi costumi; in campo didattico e scolastico, il richiamo ad una disciplina umana, basata sulla comprensione, sulla lode, sull'emulazione. Per la metodologia egli dipende chiaramente da Quintiliano e per lo stile educativo e letterario subisce l'influsso dell'ambiente ellenistico e romano del suo tempo (eccetto che per il predominio programmatico della Bibbia e di scritti cristiani).

Tra i meriti di Girolamo particolarmente due devono essere sottolineati, proprio nei confronti di aspetti che al suo tempo erano abbastanza disattesi. Anzitutto il valore che egli attribuisce esplicitamente alla educazione della donna, riconoscendole il diritto di avere una formazione completa: religiosa, umana, scolastica, professionale... In secondo luogo l'esigenza che anche la donna si dedichi allo studio e alle attività intellettuali, ponendo così le basi per una maggiore promozione umana ed una più elevata spiritualità.

4.3. **Atteggiamento verso la cultura profana**. Il nostro dotto autore riconobbe il valore della cultura profana, sia dal punto di vista formale, sia per certi contenuti,[25] e cercò di armonizzarla con i nuovi ed elevati ideali apportati dalla religione cristiana. Il rigorismo o il giudizio negativo di alcune sue pagine[26] sono dettati non da una indiscriminata condanna della tradizione classica, ma da particolari circostanze, da pericoli di idolatria e di immoralità insiti nel paganesimo, o da riserve per i destinatari, dediti ad una vita ascetica. Superando dunque il contrasto tra classicità e cristianesimo, con un atteggiamento prudentemente conciliativo, dopo iniziali incertezze e travagli, Girolamo contribuì ad assicurare alla nascente civiltà cristiana elementi positivi e validi, ereditati dagli antichi.

Girolamo scrittore

Affinando il suo gusto a contatto con i classici, Girolamo attribuì molto valore all'eleganza espressiva e allo stile. Con grande abilità e versatilità, seppe ricorrere a vari generi letterari e adattare le parole ai movimenti del suo animo. Tutte le opere sono segnate dalla sua originale e complessa personalità.

25. Egli ricorda spesso esempi di virtù presso i pagani (cf ad es. *Adv. Iovin.*, 2,11 e 14: povertà e frugalità degli antichi; *ibid.*, 2, 41: la pudicizia verginale in onore anche presso i barbari, ecc.).
26. Cf ad es. *Ep.*, 22,30: il rimprovero che subisce durante un "sogno", per essere più "ciceroniano" che "cristiano"; *Ep.*, 21,13: riprovazione per i sacerdoti che si dedicano a letture – sconvenienti per essi – di certe pagine dei classici, trascurando le Sacre Scritture.

Esercitò un notevole influsso sulla formazione della lingua latina dei secoli posteriori. Egli volle che l'esigenza di una nuova forma espressiva «non nascesse da rottura totale con la tradizione classica, bensì da consapevole rinnovamento di essa: si trattava di innovare nel lessico e nella grammatica, accogliendo forme del parlar comune e soprattutto del *sermo Christianorum*, ma conservando lo spirito della vecchia lingua. Disciplinando la naturale facilità espressiva, Girolamo è riuscito ad esprimersi in una lingua che non è più quella di Cicerone e non vuole esserlo, ma non è in contrasto con quella di Cicerone, perché vi regna quel senso di armonia e compostezza che è della migliore latinità classica: in questo senso non si può esitare a considerare Girolamo uno dei più insigni rappresentanti delle lettere latine».[27]

Trasmissione del testo

Si vedano le parti introduttive alle diverse opere, a cura di AA. VV., *S. Hieronymi Presbyteri opera* (= CChr.SL 72-80) Turnhout 1959-1990.

ANTOLOGIA

a) GIROLAMO BIBLISTA

Il metodo "ideale" per tradurre (*Ep., 57,5 ad Pammachium*)

(...) Da parte mia, io non solo lo confesso, ma lo confermo apertamente che nel tradurre testi greci, eccetto le sacre Scritture, dove anche l'ordine delle parole è un mistero, cerco di rendere non parola con parola, ma idea con idea. Come maestro di questo metodo ho Cicerone, che tradusse il *Protagora* di Platone e l'*Economico* di Senofonte e i due magnifici discorsi pronunziati da Eschine e Demostene l'uno contro l'altro.[1] Non è questo il momento per esporre quanto vi ha omesso, o aggiunto o cambiato, per rendere efficacemente nella propria lingua le particolarità idiomatiche di un'altra lingua.[2] (...)

27. SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze / Milano 1969, 357.

1. Eschine nel discorso *Contro Ctesifonte* contrastò in realtà la linea politica di Demostene, che si difese vittoriosamente nel suo famoso *Discorso sulla corona*.

2. Segue una citazione di Cicerone e altri esempi di autori classici. Ecco la citazione di CICERONE, *De opt. gen. orat.*, 13-14 e 23: «*Ho ritenuto mio dovere intraprendere un lavoro utile agli studiosi, anche se per me personalmente non era necessario. Infatti ho tradotto i più noti discorsi polemici dei due*

Per questo motivo anch'io, circa vent'anni fa, formatomi alle idee di tali insigni maestri (...), quando traducevo in latino il *Cronicon* di Eusebio, nella prefazione, tra l'altro, mi sono avvalso di queste parole: «È difficile per uno che segue le linee (di pensiero) altrui, non scostarsene in un qualche punto; è arduo conservare in una traduzione la stessa eleganza con cui sono state espresse le parole in un'altra lingua. Una idea è stata magari indicata con un solo termine tecnico, ma io non ne ho un altro da addurre; allora nel cercare di renderne compiutamente il senso, appena appena riesco, con una lunga perifrasi, a concludere un cammino di per sé breve. Si aggiungono poi le prolissità costituite dagli iperbati,[3] le differenze dei casi, le sfumature delle immagini, e infine proprio il particolare modo di esprimersi nella loro lingua, oserei dire, nel loro vernacolo. Se traduco pedestremente parola per parola, ottengo suoni assurdi; se per necessità, introduco delle varianti di costruzione o di stile, sembrerò uno che abbia abbandonato il suo dovere di traduttore».[4]

E dopo altre considerazioni, che ora sarebbe superfluo riportare, ho aggiunto ancora questo: «Se qualcuno non fosse convinto che la bellezza di una lingua si deteriora con la traduzione, traduca Omero in latino parola per parola; oppure, per portare altri esempi più convincenti, provi a parafrasare questo autore nella sua stessa lingua, ma in prosa; si accorgerà che lo stile è ridicolo e che il più eloquente tra i poeti a stento sa parlare».[5]

maggiori esponenti tra gli oratori attici, Eschine e Demostene; non ho eseguito una versione come (un semplice) traduttore, ma come un oratore, rispettando le loro frasi, sia nella forme sia nei contenuti, adoperando però termini adatti al nostro consueto modo di esprimersi in latino. Nel fare questo non ho giudicato necessario tradurre parola per parola, però ho conservato la portata e la forza espressiva di ogni parola. Pensavo infatti che per il lettore fosse importante non presentargli un ugual numero di parole, ma piuttosto offrirgliene il valore». E ancora verso la fine del trattato dice: «Se, come spero, ho reso i loro discorsi utilizzandone tutte le qualità, cioè le frasi, le figure e la costruzione, ricalcando anche le parole fino dove era possibile, senza arrivare a forme che ripugnassero al nostro gusto; se dunque non sono stati tradotti proprio tutti gli elementi del testo greco, tuttavia ci siamo sforzati di fare un lavoro che ne riproducesse il valore». Poi Girolamo cita due versi di ORAZIO, *Ars poet.*, 133s: *«Non ti preoccuperai di rendere parola per parola, pur restando un fedele interprete»*; infine ricorda gli esempi di Terenzio, Plauto e Cecilio, che, traducendo i testi dei comici antichi, ne conservarono il fascino e l'eleganza, più che le parole.

3. L'iperbato è un'inversione o trasposizione nell'ordine consueto della frase o del periodo per ottenere particolari effetti stilistici (dal greco: *ypérbaton* = passato oltre).

4. Cf *Eusebii Chronicon*, can. II, *prol.* (= ed. SCHÖNE A., II, p. 1,8). Girolamo tradusse quest'opera di Eusebio intorno al 380, durante il suo soggiorno a Costantinopoli.

5. *Ibid.*

Nelle divergenze, ricorrere ai testi originali
(*Ep.*, 106,2 *ad Sunniam et Fretelam*)

(...) Qualora sorgesse una discussione tra i Latini sul Nuovo Testamento, per le lezioni discordanti dei manoscritti, ricorriamo all'originale, cioè al testo greco, in cui è stato scritto il Nuovo Patto.[6] Allo stesso modo per l'Antico Testamento, se vi sono divergenze tra i testi greci e latini, ci appelliamo al testo originale, l'ebraico; così tutto quello che scaturisce dalla sorgente, lo possiamo ritrovare nei ruscelli.

Il "genere letterario" dei commentari (*Contra Ruf.*, 1,16)

(...) Quale ruolo hanno i commentari? Essi spiegano ciò che è stato detto da un altro, espongono con un linguaggio chiaro i testi scritti in modo oscuro, citano molteplici pareri e dicono: alcuni spiegano così questo passo, altri lo interpretano in quest'altro modo, altri ancora si sforzano di comprovare la loro opinione e il loro punto di vista con queste testimonianze e con questo ragionamento; in modo che il lettore avveduto, dopo aver letto le diverse spiegazioni e dopo aver conosciuto molteplici pareri – da accettare o da respingere – giudichi quale sia più attendibile e, come un esperto cambiavalute, rifiuti la moneta falsa.

Sarà forse ritenuto reo di una interpretazione incerta e di significati tra loro contraddittori colui che, nell'unica opera che ha commentato, ha riportato le spiegazioni di più persone? Penso che, da ragazzo, abbia letto i commenti di Aspro a Virgilio e a Sallustio, di Vulcazio ai discorsi di Cicerone, di Vittorino ai dialoghi dello stesso (Cicerone), e quelli del mio maestro Donato alle commedie di Terenzio e parimenti a Virgilio, e di altri ad altri autori: cioè Plauto, Lucrezio, Orazio, Persio e Lucano. Accusa ora i loro commentatori per non aver seguito un'unica (linea di) spiegazione e per riportare su uno stesso argomento il loro punto di vista e quello di altri.

Dal prologo *galeatus* (*elmato*) all'AT. (*In lib. Sam. et Mal.*, praef.)

(...) Stando così le cose,[7] ti prego, o lettore, di non considerare il mio lavoro come un biasimo per gli antichi. Nel tabernacolo di Dio ciascuno offre quello che può: alcuni oro, argento e pietre preziose,

6. Cioè il Nuovo Testamento.
7. Girolamo ha enumerato il canone ebraico, composto da 22 libri (come le 22 lettere dell'alfabeto ebraico), suddiviso in tre categorie: Legge (5 libri), Profeti (8 libri), Agiografi (9 libri); ha relegato tra gli apocrifi i deuterocanonici.

altri bisso, porpora, tessuti di colore scarlatto e di azzurro; noi ci accontentiamo di offrire pelli e peli di capra.[8] E tuttavia l'apostolo ritiene più necessari questi nostri alquanto spregevoli doni.[9] Quindi, nell'insieme e singolarmente, tutta quella bellezza del tabernacolo, figura della Chiesa presente e futura, è protetta da pelli e da rustici tessuti, e queste coperture, che sono alquanto vili, difendono dal torrido sole e dalle violente piogge. Leggi dunque dapprima il mio libro di *Samuele* e dei *Re*, il mio – dico – il mio. Infatti tutto ciò che traducendo con tanta assiduità e correggendo con tanta cura, conosciamo e impariamo a memoria, è nostro.

E quando comprenderai concetti che prima ignoravi, se sei riconoscente, apprezza me come traduttore; se sei ingrato, accusami di parafrasare, ma (sappi) che io sono cosciente di non aver cambiato assolutamente nulla della verità del testo ebraico. Almeno, se non ci credi, leggi i manoscritti greci e latini e confrontali con questi (miei) testi; e quando vi troverai delle discordanze, interroga qualsiasi ebreo, in cui riponi maggior fiducia (che in me); e se viene confermata la nostra traduzione, non penso che lo riterresti uno che ha indovinato, perché sul medesimo passo ha proprio presentato le mie stesse congetture.

Quanto a voi, serve di Cristo,[10] che ungete il capo del Signore che siede a mensa, col preziosissimo unguento della fede, e non cercate più il Salvatore nel sepolcro[11] – per voi è già salito al Padre – vi prego di opporre gli scudi delle vostre preghiere contro i cani latranti, che incrudeliscono contro di me con bocca rabbiosa e vanno in giro per la città, e si ritengono uomini di cultura nel calunniare altri. Quanto a me, conoscendo la mia pochezza, ricorderò sempre questa sentenza: *Ho detto: vigilerò sulla mia condotta, per non peccare con la mia lingua; ho posto un freno alla mia bocca, quando il peccatore mi stava dinanzi. Sono rimasto in silenzio e mi sono umiliato, ho taciuto, privo di beni.*[12]

Quando leggi la Scrittura, Dio ti parla (*Ep.*, *22,25 ad Eustochium*)

(...) Se preghi, tu parli con lo Sposo; se leggi, è Lui che ti parla. Quando il sonno ti avrà sopraffatto, egli si accosterà alla parete, metterà la mano dentro lo spiraglio[13] e toccherà il tuo corpo. Allora tutta

8. Cf *Es* 25,3-7.
9. Cf *1 Cor* 12,22.
10. Paola ed Eustochio, destinatarie di questo prologo.
11. Cf *Mc* 16,1-8 (le donne al sepolcro); cf anche, meno probabilmente, *Mt* 26,6-13 (la donna che sparge il profumo sul capo di Gesù a Betania, prima della Passione).
12. *Sal* 39 (38),2-3.
13. Cf *Cant* 5,4.

tremante ti alzerai e dirai: *Io sono trafitta dall'amore,*[14] poi da lui ascolterai ancora: *È un giardino recintato, la mia sorella, la mia sposa, un giardino recintato e una fontana sigillata.*[15]

Sublimità e gioia nella lettura e meditazione della Bibbia
(*Ep.*, 53,10 *ad Paulinum presbyterum*)

Ti domando, fratello carissimo,[16] non ti sembra di abitare – già qui, sulla terra – nel regno dei cieli quando si vive fra questi testi, quando li si medita, quando non si conosce e non si cerca nient'altro? Non vorrei che tu fossi urtato dalla semplicità e quasi dalla banalità delle parole; queste caratteristiche, sia per uno sbaglio dei traduttori, sia di proposito, si presentano così perché rendono più facile la comprensione (del testo) ad un pubblico popolare, e perché in un'unica e medesima frase la persona dotta possa coglierne il senso ad un certo livello e quella ignorante ad un altro.

Non sono così superficiale e stupido da vantarmi di conoscere queste cose e (da pretendere) di voler cogliere in terra i frutti di quegli alberi le cui radici sono piantate in cielo; ma confesso di averne il desiderio, e dico che mi sforzo per riuscirvi: pur rifiutando di farti da maestro, ti assicuro che mi avrai come compagno. A chi chiede, si dà; a chi bussa, si apre; chi cerca trova.[17] Cerchiamo di imparare sulla terra quelle verità, la cui conoscenza persisterà anche nel cielo.

Accordare parola e vita (*Ep.*, 52,7-8 *ad Nepotianum presbyterum*)

7. Leggi molto frequentemente le divine Scritture, anzi le tue mani non depongano mai il testo sacro. Assimila ciò che devi insegnare; tieniti stretto alla parola della fede,[18] che è conforme all'insegnamento, affinché tu possa esortare fondandoti su una sana dottrina e possa confutare vittoriosamente gli avversari. *Rimani saldo in quello*

14. *Cant* 5,8.
15. *Cant* 4,12.
16. Si rivolge al presbitero Paolino, nato a Bordeaux da nobile famiglia romana, console a 25 anni, poi governatore della Campania. Stabilitosi a Nola, vi ricevette il battesimo verso il 390, e distribuì le sue immense ricchezze ai poveri; poi si ritirò in Spagna con la moglie Tarasia e nel 394 fu ordinato sacerdote. L'anno seguente ritornò in Italia, a Nola, ove si dedicò ad una austera vita ascetica. Nel 409 fu consacrato vescovo di questa stessa città, che usufruì della sua intensa azione pastorale e caritativa. Ci sono pervenute di lui 51 lettere e 36 composizioni poetiche. Girolamo gli scrisse 3 lettere (*Epp.*, 53. 58. 85). Cf DI BERARDINO A., *Paolino di Nola*, in INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 281-290.
17. Cf *Mt* 7,7s.
18. Cf *Tit* 1,9.

che hai imparato e che ti è stato affidato, sapendo da chi l'hai appreso,[19] sempre pronto a dare soddisfazione a chiunque ti domandi spiegazioni riguardo alla speranza che è in te.[20] Le tue azioni non smentiscano le tue parole, perché non succeda che, quando tu predichi in chiesa, qualcuno nel suo intimo commenti: «Perché dunque proprio tu non agisci così?». Carino davvero quel maestro che, a pancia piena, disquisisce sul digiuno; anche un ladro può biasimare l'avarizia; ma nel sacerdote di Cristo la mente e la parola si devono accordare. (...)

8. Quando parli in chiesa, non suscitare acclamazioni popolari, ma gemiti; le lacrime dei tuoi ascoltatori sono il tuo miglior elogio; il discorso del sacerdote deve attingere sapore dalla lettura della Bibbia. Non voglio che tu sia uno che declami, che sbraiti e che cianci a vuoto, ma uno che sia esperto in teologia e molto istruito sui misteri del tuo Dio. È proprio da ignoranti farsi ammirare dalla gente sprovveduta, ricorrendo ad artifici di parole e ad una rapida pronuncia. Solo una persona dalla faccia di bronzo si mette a spiegare sovente ciò che non sa, e dopo aver persuaso gli altri, pretende persino di essere un pozzo di scienza. (...)

«Ignorare le Scritture significa ignorare Cristo» (*In Is.*, prol.)

(...) Adempio al mio dovere, obbedendo ai precetti di Cristo, che dice: *Scrutate le Scritture,*[21] e *Cercate e troverete,*[22] per non sentirmi quel rimprovero fatto ai Giudei: *Voi vi ingannate, non conoscendo né le Scritture, né la potenza di Dio.*[23] Se infatti, secondo l'apostolo Paolo, Cristo è potenza e sapienza di Dio,[24] chi non conosce le Scritture, non conosce la potenza di Dio e la sua sapienza: ignorare le Scritture significa ignorare Cristo.

Perciò, sostenuto dalle tue[25] preghiere, – tu, che giorno e notte mediti sulla legge di Dio e sei tempio dello Spirito Santo – imiterò il padre di famiglia, che dal suo tesoro trae cose nuove e cose vecchie,[26] e anche la sposa, che nel Cantico dei Cantici afferma: *Per te, mio diletto, ho serbato il nuovo e il vecchio*;[27] e esporrò quindi il profeta Isaia, in modo da presentarlo non solo come profeta, ma anche

19. *2 Tim* 3,14.
20. Cf *1 Pt* 3,15.
21. *Gv* 5,39.
22. *Mt* 7,7.
23. *Mt* 22,29.
24. Cf *1 Cor* 1,24.
25. Si rivolge alla vergine Eustochio, figlia di Paola e monaca a Betlemme: a lei e a Pammachio (sposo di Paolina, sorella di Paola) Girolamo dedica questo commento a *Isaia*.
26. Cf *Mt* 13,52.
27. Cf *Cant* 7,14 [*Vulgata*].

come evangelista e apostolo.[28] Egli stesso infatti dice di sé e degli altri evangelisti: *Come sono belli i piedi dei messaggeri di lieti annunzi, dei messaggeri di pace.*[29] E a lui, come ad un apostolo, Dio rivolge la domanda: *Chi manderò e chi andrà da questo popolo?* Ed egli risponde: *Eccomi, manda me.*[30]

Ma nessuno pensi che io voglia esaurire in poche parole l'argomento di questo libro, poiché il presente testo scritturistico (di Isaia) contiene tutti i misteri del Signore: infatti Egli viene predetto come l'Emmanuele nato dalla vergine, come autore di miracoli e di segni grandiosi, come morto e sepolto, risorto dagli inferi e Salvatore di tutte le genti. Che cosa dirò della (sua dottrina sulla) fisica, sull'etica e sulla logica? Tutto ciò che riguarda le sacre Scritture, tutto ciò che lingua umana può esprimere e l'intelligenza dei mortali può comprendere, è contenuto in questo volume.

Un esempio di interpretazione letterale e allegorica: la guarigione della suocera di Pietro dalla febbre diventa simbolo della liberazione dal peccato (*Tract. in Mc. Ev.*, 1,30-31)[31]

Ora la suocera di Simone era a letto con la febbre.[32] Voglia il cielo che egli (= Cristo) venga nella nostra casa e vi entri, e guarisca la febbre dei nostri peccati con un suo ordine. Ciascuno di noi è febbricitante. Quando mi adiro, ho la febbre: quanti sono i vizi, tante sono le febbri. Preghiamo dunque gli Apostoli, affinché supplichino Gesù di venire e di toccare la nostra mano: se egli infatti tocca la nostra mano, subito la febbre scompare. Egli è un eccellente medico, un vero archiatra. (...) Quella donna era febbricitante, perché non aveva opere di bene. Prima dunque viene sanata nelle opere[33] e poi guarita dalla febbre. Non può scomparire la febbre, se non è sanata nelle opere. (...)

E avvicinatosi[34] a lei che era ammalata.... Ella infatti non poteva alzarsi, perché giaceva a letto e quindi non poteva andare incontro al Signore che stava arrivando; ma questo misericordioso medico, che aveva portato sulle sue spalle la pecorella malata,[35] si reca lui stesso presso il letto. (...)

28. Nel senso etimologico: evangelista = messaggero di liete notizie; apostolo = inviato.
29. *Is* 52,7.
30. *Is* 6,8.
31. Si noti il tono discorsivo di questo brano omiletico, con frequenti ripetizioni.
32. *Mc* 1,30.
33. Per Girolamo, come per altri Padri della Chiesa, la mano simboleggia l'attività, cioè le opere: ecco perché la suocera di Pietro viene presa per mano da Gesù.
34. *Mc* 1,31.
35. Cf *Lc* 15,5.

E avvicinatosi, la fece alzare.[36] Poiché ella non poteva levarsi in piedi, è fatta alzare dal Signore. *E la fece alzare, prendendola per mano.*[37] (...) La mano di lui guarì la mano dell'ammalata. La prese per mano come un medico, sentì le sue vene, constatò la violenza della febbre, egli che è medico e medicina. Gesù tocca e la febbre scompare. Tocchi anche le nostre mani, per rendere pure le nostre opere. Entri nella nostra casa: alziamoci anche noi una buona volta dal letto, non rimaniamo coricati. Gesù sta in piedi davanti al (nostro) letto e invece noi restiamo coricati? Alziamoci e stiamo in piedi: è vergognoso per noi stare coricati dinanzi a Gesù. Ma qualcuno dirà: «Dov'è Gesù?». Egli è qui presente: *In mezzo a voi* – dice (Giovanni Battista) – *sta uno che voi non conoscete.*[38] *Il regno di Dio è in mezzo a voi.*[39] Crediamo e vedremo Gesù qui presente. Se non possiamo toccare la sua mano, corriamo ai suoi piedi. Se non possiamo arrivare alla sua testa, almeno bagniamo con le nostre lacrime i suoi piedi. Il nostro pentimento è profumo per il nostro Salvatore.[40] Considera quanto sia grande la misericordia del Salvatore. I nostri peccati emanano un cattivo odore, sono putredine: tuttavia, se facciamo penitenza per i nostri peccati, se piangiamo, i nostri putridi peccati diventano profumo del Signore. Preghiamo dunque il Signore di prenderci per mano.

b) GIROLAMO, MAESTRO DI ASCESI

Tentazioni e lotte (*Ep.*, 22,7 *ad Eustochium*)

Oh, quante volte, io, che pure mi ero stabilito nel deserto, in quella vasta solitudine, bruciata dalle vampe del sole,[1] orrida dimora per i monaci, credetti di trovarmi in mezzo alla vita gaudente di Roma! Me ne stavo seduto, solitario, perché mi sentivo ripieno di amarezza.[2] Le mie membra deformate erano rivestite di un sacco; la mia pelle squallida richiamava l'aspetto dell'epidermide di un etiope. Ogni giorno lacrime, ogni giorno gemiti; se, nonostante la mia resistenza, il sonno all'improvviso mi vinceva, le mie ossa, quasi disarticolate, si accasciavano sulla nuda terra. Non parlo dei cibi e delle bevande: (nel deserto) persino i malati usano acqua fredda, prendere un cibo caldo è un lusso straordinario.

36. *Mc* 1,31.
37. *Ibid.*
38. *Gv* 1,26.
39. *Lc* 17,21.
40. Allusione all'episodio evangelico della peccatrice pentita, che in casa di Simone il fariseo bagna i piedi di Gesù con le sue lacrime e li unge di profumo (cf *Lc* 7,36-50).

1. Cf SALLUSTIO, *De bello iugurt.*, 19,6.
2. Cf *Rut* 1,20.

Ebbene io, proprio io, che, per timore dell'inferno, mi ero condannato da me stesso ad una così dura prigione, con la sola compagnia di scorpioni e di bestie selvatiche, sovente fantasticavo di trovarmi in mezzo a fanciulle danzanti. Il mio volto era pallido per i digiuni, eppure l'animo ardeva di brame in un corpo ormai gelido; in un uomo già più morto che vivo nella carne, ribolliva soltanto l'incendio delle passioni. Pertanto, privo di ogni aiuto, mi prostravo ai piedi di Gesù, li irroravo di lacrime, li asciugavo con i capelli[3] e domavo la carne ribelle con digiuni di intere settimane.

Non mi vergogno (di rivelare) le mie miserie, anzi deploro di non essere più (così zelante) come lo ero stato allora. Mi ricordo che, frequentemente, i miei gemiti univano il giorno alla notte e non smettevo di battermi il petto, finché, per le minacce del Signore, non fosse tornata la bonaccia.[4] Avevo paura anche della mia stessa cella, come se fosse consapevole dei miei impuri pensieri. Adirato contro me stesso e deciso a non cedere, mi inoltravo tutto solo nel deserto. Se scorgevo una valle profonda, o una montagna scoscesa o rocce dirupate, là fissavo il luogo della mia preghiera e l'ergastolo della mia tribolatissima carne. Il Signore stesso mi è testimone: dopo molte lacrime, dopo tanti sguardi rivolti al cielo, mi sembrava talora di trovarmi fra schiere di angeli; allora, lieto ed esultante, cantavo: *Dietro a te corriamo, attratti dal profumo dei tuoi aromi.*[5]

Rimprovero durante il "sogno": «*Tu sei ciceroniano, non cristiano*» (*Ep.*, 22,30 *ad Eustochium*)

Molti anni fa, con un deciso taglio per il regno dei cieli,[6] mi ero sbarazzato della casa, dei genitori, della sorella, dei parenti e – questo mi era ancora più difficile – dell'abitudine ad un cibo piuttosto raffinato; mi ero recato a Gerusalemme per militare al servizio di Cristo; ma dalla mia biblioteca, che mi ero allestito a Roma con molta cura e fatica, non ero riuscito a staccarmi. Povero me! Prima digiunavo e poi andavo a leggere Cicerone. Dopo molte notti trascorse vegliando (in preghiera), dopo tante lacrime, che il ricordo dei peccati passati mi faceva sgorgare dal profondo del cuore, prendevo in mano Plauto. Se talvolta, rientrato in me stesso, mi dedicavo alla let-

3. Cf *Lc* 7,38.
4. Allusione al miracolo della tempesta sedata (cf *Lc* 8,24), presa come simbolo delle passioni umane, elementi scatenati, che subiscono le minacce di Cristo.
5. *Cant* 1,3.
6. Cf *Mt* 19,12.

tura dei Profeti, il loro stile disadorno mi faceva inorridire, e, siccome per la la mia cecità non riuscivo a vedere la luce, pensavo che non fosse colpa dei miei occhi, ma del sole.[7]

Così l'antico serpente si prendeva gioco di me! Verso la metà della Quaresima, una febbre acuta, penetrata fin nel midollo delle ossa, invase il mio corpo esausto e senza darmi tregua – pare incredibile anche a raccontarlo – mi consumò a tal punto le povere membra da lasciarmi solo le ossa malamente unite. Frattanto mi si preparavano i funerali; il mio corpo era già tutto freddo e soltanto il calore vitale palpitava in un cantuccio ancor tiepido del mio petto. Improvvisamente fui rapito in spirito e trascinato dinanzi al tribunale del Giudice; ivi era così intensa la luce e così vivido lo splendore irradiato dai presenti, che io, sbattuto a terra, non osavo guardare in alto.

Interrogato sulla mia identità, risposi di essere un cristiano. Ma colui che stava seduto replicò: «Tu menti; tu sei ciceroniano, non cristiano! *Là dov'è il tuo tesoro sarà anche il tuo cuore*[8]».

Ammutolii di colpo e sotto le sferzate – il Giudice infatti aveva ordinato di flagellarmi – ero ancor più tormentato dal rimorso della coscienza e dentro di me andavo ripensando a quel versetto: *Chi negli inferi canterà le tue lodi?*[9] Infine cominciai a gridare e a dire singhiozzando: *Pietà di me, Signore; pietà di me.*[10] Questa invocazione risuonava tra i colpi di flagello. Finalmente, gli astanti, prostrati alle ginocchia di colui che presiedeva, lo supplicavano di perdonare alla mia (sregolata) giovinezza e di darmi la possibilità di fare penitenza dei miei errori; egli avrebbe potuto pretendere un'ulteriore punizione, nel caso che io fossi ritornato a leggere autori pagani.

Io che, bloccato da una situazione così critica, sarei stato disposto a promettere anche di più, cominciai a giurare e ad affermare, prendendo a testimonio il suo nome: «Signore, se mai terrò ancora testi profani o se li leggerò, sarà come se ti avessi rinnegato!». Dopo simile giuramento, fui rimesso in libertà: ritorno sulla terra[11] e, fra lo stupore generale, apro gli occhi, così inondati di lacrime da convincere anche i più increduli (della sincerità) del mio dolore.

Effettivamente non si trattò di un sogno o di quelle vane fantasie, che ci traggono spesso in inganno. Mi è testimone il tribunale,

7. Anche altri Padri della Chiesa, formati letterariamente all'eleganza e all'armonia dei classici, provarono un senso di disgusto di fronte allo stile, spesso semplice e disadorno, dei testi scritturistici (conosciuti dai latini attraverso le traduzioni). Tra i più celebri, cf Agostino, che confessa la sua delusione nel prendere in mano per la prima volta la Bibbia: *Conf.*, III,5,9.

8. *Mt* 6,21.

9. *Sal* 6,6.

10. *Sal* 57 (56),2.

11. Cf VIRGILIO, *Eneide*, VI,568.

davanti al quale rimasi prostrato; mi è testimone quel giudizio, che tanto mi spaventò! Non mi succeda mai più di subire un processo del genere! Avevo le spalle tumefatte e, appena sveglio, sentivo il bruciore delle piaghe. E da allora mi sono messo a leggere i testi sacri con tanto ardore che mai ne avevo messo l'eguale prima nel leggere i testi profani.[12]

L'amore per Cristo ci fa superare le difficoltà
(*Ep.*, 22,40 *ad Eustochium*)

Nulla è duro per quelli che amano, nessuna fatica è difficile per chi brama qualcosa. Rifletti a quanti disagi sopporta Giacobbe per avere Rachele, promessa a lui in sposa. *E Giacobbe* – dice la Scrittura – *servì sette anni per Rachele: e gli sembravano pochi giorni, tanto era il suo amore per lei.*[13] Più tardi egli stesso ricorda: *Di giorno mi divorava il caldo e di notte il gelo.*[14] Amiamo anche noi il Cristo, ricerchiamo sempre l'unione con lui: allora ci sembrerà facile anche ciò che è difficile. Riterremo breve tutto quello che in realtà dura a lungo e, feriti dal dardo del suo amore,[15] ripeteremo ad ogni ora: *Ahimè, come si prolunga il mio esilio;*[16] ora *le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che si rivelerà in noi,*[17] *poiché la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata, la virtù provata la speranza, la speranza poi non delude.*[18]

Non essere mai oziosi (*Ep.*, 125,11 *ad Rusticum monachum*)

(...) Non allontanare mai dalla tua mano e dai tuoi occhi la Bibbia; impara il salterio parola per parola; la tua preghiera sia incessante, il tuo spirito vigilante e non aperto a vani pensieri. Il corpo e l'anima siano ugualmente orientati al Signore. Vinci l'ira con la pazienza; ama la scienza delle Scritture e non amerai i vizi della carne. La tua mente non si abbandoni alle varie passioni: se queste si radicano nel tuo cuore, ti domineranno e ti condurranno alle colpe più gravi.

12. Giudizi contrastanti sono stati espressi dai critici a proposito di questo celebre "sogno": realtà obiettiva? manifestazione quasi prodigiosa? artificio letterario? [se ne trova un curioso parallelo anche nel sogno di Tutuslimeni, raccontato da AGOSTINO, *Sermo*, 308,5,5 (= NBA 33,610)]. È innegabile una certa manipolazione letteraria nel presentare con vivacità e drammaticità il contrasto tra la cultura pagana e le esigenze della vita cristiana.
13. *Gen* 29,20.
14. *Gen* 31,40.
15. Cf *Cant* 4,9.
16. *Sal* 120 (119),5.
17. *Rom* 8,18.
18. *Rom* 5,3-5.

Attendi anche a qualche lavoro manuale, perché il diavolo ti trovi sempre occupato. Se gli apostoli, che avevano il diritto di vivere del Vangelo, lavoravano con le loro mani per non essere di peso a nessuno,[19] anzi porgevano il loro sollievo ad altri dai quali, in cambio dei beni spirituali, avrebbero potuto trarre beni materiali, perché tu non dovresti procurarti gli oggetti che ti possono servire per le tue necessità? Intessi una cesta con giunchi, intreccia canestri di vimini flessibili, sarchia il terreno, suddividi con solchi regolari il campicello, e, dopo avervi sparso i semi dei legumi o disposte ordinatamente (su filari) le piante, fa' scendere l'acqua per irrigarle: così potrai assistere allo spettacolo descritto in questi bellissimi versi: «*Ecco, dal ciglio di un erto sentiero fa sgorgare l'onda; questa, cadendo fra sassi levigati, suscita un roco mormorio e con i suoi zampilli irrora i campi riarsi*».[20] Innesta gli alberi sterili con gemme o con polloni: così in poco tempo potrai raccogliere i dolci frutti del tuo lavoro. Costruisci arnie per le api, alle quali ti rimandano i Proverbi,[21] e impara da questi piccoli insetti l'ordine (da attuare nell'ambiente) del monastero e la disciplina regale. Intessi anche reti per pescare, trascrivi libri: così la tua mano ti procurerà il nutrimento e la tua anima sarà saziata dalla lettura. *Ogni ozioso si abbandona alle passioni*.[22]

I monasteri dell'Egitto hanno questa norma: non accettare nessun monaco che rifiuti di dedicarsi a qualche occupazione o a qualche lavoro manuale, necessari non tanto per mantenersi, ma piuttosto per salvare la propria anima, affinché non divaghi in pericolose fantasie, e, come Gerusalemme la fornicatrice, si conceda ad ogni passante.[23]

Fascino del deserto ed elogio della vita austera
(*Ep.*, 14,10 *ad Heliodorum*)

(...) O deserto ingemmato dei fiori di Cristo! O solitudine, ove nascono quelle pietre, con le quali – secondo l'*Apocalisse*[24] – si edifica la città del gran Re! O eremo, che offre la gioia dell'intimità con Dio! Ma che cosa fai nel secolo, fratello, tu che sei più grande del mondo?[25] Fino a quando vorrai lasciarti opprimere dalle ombre dei tetti? Fino a quando vorrai restartene rinchiuso nel carcere di città

19. Cf *1 Tess* 2,9.
20. VIRGILIO, *Georg.*, I,108-110.
21. Cf *Prov* 6,8 [aggiunta al testo fatta dai LXX].
22. *Prov* 13,4.
23. Cf *Ger* 3,2.
24. Cf *Apoc* 21,18-21.
25. Cf CIPRIANO, *Ad Donat.*, 14. Per *secolo* qui s'intende la vita condotta dai laici nel mondo, in opposizione a quella religiosa, monastica.

soffocate dal fumo? Credimi: (qui) mi sembra di contemplare una luce tanto più sfolgorante. Sono contento di aver deposto il gravame della carne e di volare verso il terso fulgore del cielo.

Temi forse la povertà? Ma Cristo definisce beati i poveri.[26] Ti spaventa la fatica? Ma nessun atleta conquista la corona, senza sudati sforzi.[27] Ti preoccupi del cibo? Ma la fede non sente la fame. Hai paura di ammaccare sulla nuda terra le tue membra consunte dai digiuni?[28] Ma il Signore riposa insieme con te. I capelli scarmigliati ti si drizzano sul capo in disordine? Ma il tuo capo è Cristo.[29] Ti atterrisce la solitudine sconfinata del deserto? Allora tu con la mente passeggia in Paradiso! Ogni volta che ascenderai lassù con il pensiero, non ti troverai più nel deserto. Si raggrinza la tua pelle irruvidita, perché priva di bagni? Ma chi si è lavato una volta nel Cristo non ha bisogno di lavarsi un'altra volta. Per farla breve, ascolta le parole dell'Apostolo, che ribatte a tutte queste difficoltà: *Le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi.*[30] Sei troppo esigente, carissimo, se vuoi godertela qui sulla terra col mondo e poi regnare insieme con Cristo!

c) GIROLAMO, MAESTRO DI PEDAGOGIA

Lettera a Leta: come educare la figlia, «*un'anima destinata ad essere un giorno il tempio del Signore*»[1] (*Ep.*, 107,4.8.9.10.12 *ad Laetam*)

a) Un sereno e stimolante ambiente scolastico nei primi anni[2]

4.(...) Si facciano per lei caratteri alfabetici o di bosso o d'avorio e le si indichino i rispettivi nomi. Si diverta pure con essi, in modo che anche il gioco diventi per lei un'occasione per istruirsi (...). Impari ad unire le sillabe, in vista di un premio: e sia invogliata a fare questi esercizi con quei piccoli regali, che possono appagare la sua età. Abbia pure delle compagne che studino con lei, per poterle emulare o per sentirsi stimolata, quando esse sono elogiate.

Non bisogna maltrattarla, se è piuttosto lenta, ma spronare la sua mente con incoraggiamenti. Quando riesce a superare le difficoltà, sia contenta; quando fallisce, si senta amareggiata. Soprattutto bisogna stare attenti che non detesti lo studio, per evitare che tale antipatia, contratta sin dall'infanzia, prosegua oltre i primi anni.

26. Cf *Mt* 5,3.
27. Cf *2 Tim* 2,5.
28. Per questo passo cf CIPRIANO, *Ep.*, 76,2ss.
29. Cf *1 Cor* 11,3.
30. *Rom* 8,18.

1. *Ep.*, 107,4.
2. Molte norme didattiche e pedagogiche, ricordate da Girolamo, sono desunte dal primo libro dell'*Inst. orat.* di QUINTILIANO (I,1,6.9.20.24.27; I,4,1).

b) Temperanza nel vitto e moderazione nei digiuni

8. Non prenda i pasti in pubblico, cioè alla stessa tavola dei genitori (durante i festini), per non vedere certi cibi che poi potrebbe desiderare. Sebbene alcuni ritengano che sia prova di maggiore virtù disprezzare il piacere che ti sta davanti, tuttavia io penso che sia più garantita la temperanza, se si ignorano quelle cose che poi potresti cercare. Una volta da ragazzo lessi a scuola: *A stento riuscirai a correggerti di quelle cose a cui ti vai tranquillamente abituando.*[3]

Si abitui già fin d'ora a non bere vino, *che è fonte di lussuria.*[4] Però un'astinenza troppo severa è pericolosa ai bambini, che sono ancora gracili nel loro fisico, prima di raggiungere l'età della robustezza. Fino a questo tempo, se la necessità lo richiede, si rechi pure ai bagni, beva anche un po' di vino per le esigenze dello stomaco[5] e si irrobustisca, mangiando carne, affinché le sue gambe non debbano vacillare, ancor prima di cominciare a correre. Ma *dico queste cose per concessione, non per comando,*[6] solo perché temo che si indebolisca e non già per insegnarle l'intemperanza. (...)

10. (...) Il suo vitto consista in legumi e semola e raramente in piccoli pesci. E per non dilungarmi su queste norme dietetiche, di cui ho già parlato più diffusamente altrove,[7] mi limiterò a dire: si nutra in modo tale che le resti sempre un po' d'appetito, perché subito dopo i pasti possa leggere, pregare e salmodiare. Non approvo affatto, soprattutto nella tenera età, i digiuni prolungati ed eccessivi, protratti per intere settimane, durante i quali è vietato l'uso dell'olio e della frutta. So per esperienza, che quando un asino lungo la strada è stanco di camminare cerca le vie traverse. (...) Riguardo al digiuno continuato occorre attenersi a questa norma: predisporre forze sufficienti come per un lungo viaggio, perché non succeda che facciamo di corsa la prima tappa, e poi crolliamo nelle seguenti. (...) Una fatica limitata nel tempo può essere anche più intensa; ma quando deve continuare senza fine, dovrà essere più moderata. Nel primo caso, infatti, possiamo riprendere fiato, nel secondo si deve camminare sempre.

c) Inziali studi sulla Bibbia e primi maestri di vita, cioè i genitori

9. Ogni giorno ti reciti un determinato brano della Scrittura. Impari un certo numero di versetti del testo greco, ma subito dopo proceda con lo studio del latino, perché, se non allena la sua bocca fin dall'inizio, quando è ancora modellabile,[8] la sua lingua si deforma con pro-

3. PUBLILIO SIRO, *Sent.*, 52.
4. *Ef* 5,18.
5. Cf *1 Tim* 5,23.
6. *1 Cor* 7,6.
7. Cf *Adv. Iovin.*, 2,7 ed *Ep.*, 54,9-10.
8. Cf QUINTILIANO, *o. c.*, I,1,36; III,1.

nunce esotiche e la parlata materna si inquina con barbarismi. Trovi in te la sua maestra, e a te guardi con meraviglia la sua inesperta fanciullezza. Né in te, né in suo padre veda mai atteggiamenti che la portino al peccato, qualora siano imitati. Ricordatevi che siete i genitori di una vergine e che potete educarla più con l'esempio che con la parola.

d) La lettura e la preghiera biblica

Le sia data come guida nella sua formazione una vergine, dotata di esperienza, di retta fede, di sicura moralità e di castità. Essa le insegni e la abitui, con l'esempio, ad alzarsi di notte per la preghiera e la recita dei salmi; a cantare inni al mattino, a tenere il suo posto di combattimento come una soldatessa di Cristo nelle ore di terza, sesta e nona, e, poi, accesa la sua piccola lampada, ad offrire il sacrificio vespertino. Così trascorra la giornata, così la notte la trovi intenta a queste occupazioni. Alla preghiera faccia seguire la lettura, e alla lettura la preghiera.[9] Il tempo le sembrerà breve, se impiegato in varie e molteplici attività.

e) Testi da leggere (Bibbia e libri di autori cristiani) e altri da evitare o da consultare con prudenza (gli apocrifi)

12. [* *La Bibbia*] In cambio delle gemme e dei vestiti di seta, ami i libri divini, però nei codici non si appaghi delle miniature in oro o delle pelli di Babilonia, ma gusti un testo criticamente corretto e sapientemente munito di segni.[10] Impari in primo luogo il *Salterio*, e grazie a questi salmi lasci da parte le canzonette. Nei *Proverbi* di Salomone attinga le norme per una vita retta. Nell'*Ecclesiaste* si abitui a calpestare le cose del mondo. Nel libro di *Giobbe* segua gli esempi di fortezza e di pazienza. Passi poi ai *Vangeli*, che non dovrà mai deporre dalle mani. Con tutto il desiderio del cuore si abbeveri agli *Atti* e alle *Lettere degli Apostoli*. Poi, quando avrà arricchito la cella del suo cuore con questi tesori, impari a memoria i *Profeti*, l'*Eptateuco*,[11] i libri dei *Re* e dei *Paralipomeni*, i volumi di *Esdra* e di *Ester*, per poter imparare senza pericolo, da ultimo, il *Cantico dei Cantici*:

9. È evidente in questo passo la centralità della Bibbia per la formazione ad una vita monastica, caratterizzata anche da ritmi di preghiera (tra cui: mattutino, lodi, terza, sesta, nona, vespri o lucernario). Si intravedono anche i gradini dell'ascesi nell'accostarsi al testo sacro (*lectio*, *oratio* – ricordati espressamente, – *meditatio* e *contemplatio*).

10. Il dotto dalmata, nel suo rigore scientifico, esige che la sua piccola allieva si formi su testi corretti e dotati di apparato critico (come l'asterisco, l'*óbelos*, ecc.) che ne avrebbero facilitato una più sicura interpretazione.

11. Cioè i sette libri (i 5 del Pentateuco, più i 2 che seguono: *Giosué* e *Giudici*).

infatti, se lo leggesse all'inizio, non riuscendo a comprendere, celato in quelle espressioni carnali, l'epitalamio delle nozze spirituali, ne resterebbe ferita.

[* *Gli apocrifi*]. Si guardi da tutti gli apocrifi; e se talora volesse leggerli, non per ricercarvi verità dogmatiche, ma solo per ammirarne i fatti prodigiosi, sappia che questi libri non appartengono agli autori di cui portano il nome,[12] e che vi sono mescolate molte falsità, e che è necessaria una grande prudenza per discernere l'oro tra il fango.

[* *I libri di autori cristiani*]. Abbia sempre a portata di mano gli opuscoli di Cipriano e scorra pure le lettere di Atanasio e i libri di Ilario, senza timore di inciampare. Si diletti dei trattati e della dottrina di quegli uomini di genio, nelle cui opere un autentico spirito di fede non vacilla mai. Legga pure altri scrittori, ma più per giudicarli criticamente, che per seguirne le idee.

Invito a mandare la fanciulla nel monastero di Betlemme (*Ep.*, 107,13 *ad Laetam*)

13. Mi dirai: «Ma come posso io, donna di mondo, qui a Roma, tra tanta gente, mettere in pratica tutti questi consigli?». E allora non caricarti di un peso che non riesci a portare, ma, dopo averla svezzata, come Isacco, ed averla vestita, come Samuele,[13] mandala presso la nonna e la zia.[14] Affida questa preziosissima gemma alla grotta di Maria e deponila nella culla di Gesù che vagisce. Sia allevata nel monastero, prenda posto tra i cori delle vergini, non impari a giurare, consideri la menzogna un sacrilegio, ignori il mondo; conduca un'esistenza angelica, viva nella carne come se ne fosse priva, creda che tutto il genere umano le sia simile. E così, per tacere del resto, ti sentirai sollevata dal difficile dovere di preservarla e dal rischioso compito di vigilarla. È meglio per te sentire la nostalgia della sua lontananza, piut-

12. Girolamo considerò "apocrifi" i deuterocanonici, non inclusi nel canone ebraico (precisamente la *Sapienza*, attribuita a Salomone, l'*Ecclesiastico, Giuditta, Tobia*, e i *Maccabei*). Inizialmente Girolamo, accogliendo come ispirato e ineccepibile il testo della LXX, accordò la stessa stima sia ai libri canonici che ai deuterocanonici, ivi contenuti. Ma, dopo il 391, traducendo il testo ebraico, notò in questo la mancanza dei deuterocanonici e quindi li relegò tra gli apocrifi, con altri libri (come il *Pastore* di Erma: cf *il prologo "galeatus"* in PL 28,595s), da leggersi solo a scopo di edificazione, ma non in funzione di verità dogmatiche. In realtà egli li cita tutti allo stesso modo dei protocanonici. Probabilmente mutò il suo pensiero a proposito dei deuterocanonici, influenzato fors'anche dal Concilio di Cartagine del 399, che li accolse nel canone.

13. Per Isacco cf *Gen* 21,8; per Samuele cf *1 Sam* (*1 Re*) 2,19 (la madre, Anna, aveva portato Samuele al tempio, presso il sacerdote Eli ed ogni anno confezionava una piccola veste per il figlio e gliela portava in occasione del suo pellegrinaggio annuale col marito, recandosi ad offrire il sacrificio a Dio).

14. Rispettivamente Paola ed Eustochio.

tosto che stare in ansia per ogni eventualità: con chi parla, che cosa dice, a chi fa dei cenni e chi guarda con piacere. (...)

[*Alla conclusione della lettera*] Se manderai Paola, ti prometto che le farò io stesso da maestro e da precettore. La porterò sulle mie spalle, e, per quanto vecchio, darò forma alle sue parole ancora balbettate. Sarò molto più fiero del filosofo di questo mondo,[15] perché non istruirò il re dei Macedoni, destinato a perire col veleno babilonese, ma un'ancella e sposa di Cristo, da presentare come un'offerta ai regni celesti.

Bibliografia

Cf CPL 580-642; DPAC I, 1583-1588: s.v. (GRIBOMONT J.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN) III, 203-233.

Indicazioni bibliografiche

ANTIN P., *Bibliographia selecta*, in CChr.SL 72, Turnhout 1959, pp. IX-LII [sono 741 titoli suddivisi per argomenti]; CAMISANI E., *Nota bibliografica*, in ID. (a cura di), *Opere scelte di S. Girolamo* (= ClRel), Torino 1971, 71-88.

Principali edizioni delle opere

Edizioni complessive: PL 22-30 (Paris 1845-1846 e 1864-1865²); cf anche PLS 2, 17-328. È in corso una nuova edizione delle opere di Girolamo in CChr.SL. Finora sono usciti: *S. Hieronymi Presbyteri opera*. Pars I: *Opera exegetica*. Pars II: *Opera Homiletica*. Pars III. *Opera polemica* (per ora solo *Contra Rufinum e Dialogus adversus Pelagianos*), a cura di AA. VV. (= CChr.SL 72-80), Turnhout 1959-1990.

Edizioni parziali. Nella collana CSEL: *In Hieremiam*, ed. REITER S. (= CSEL 59), Wien 1913 [riportato poi in CChr.SL 74]; *In Apoc.*, ed. HAUSSLEITER J. (= CSEL 49), Wien 1916; *Epistulae*, ed. HILBERG I. (= CSEL 54-56), Wien 1910-1918. Nella collana SC: *In Matthaeum Comm.*, ed. BONNARD E., tome I-II (= SC 242 e 259), Paris 1977 e 1979; *Contra Rufinum*, ed. LARDET P. (= SC 303), Paris 1983; *In Ionam prophetam Comm.*, ed. DUVAL Y.-M (= SC 323), Paris 1985 [sostituisce la precedente ed. a cura di ANTIN P. (= SC 43), Paris 1956]. In altre collane: LABOURT J., *Les lettres de S. Jérôme*, vol. I-VIII (= CUF), Paris 1949-1963; BASTIAENSEN A. R., *Hieronymi Vita Ilarionis*, e SMIT J., *Hieronymi Epitaphium Sanctae Paulae* (= *Vite dei Santi*, a cura di MOHRMANN C.), Verona 1975, pp. 69-143 e 245-237 [testo critico con traduzione italiana a cura rispettivamente di MORESCHINI C. e CANALI L.]; CERESA GASTALDO A., *Girolamo. Gli uomini illustri* (= BPat 12), Firenze 1988. Per la "Volgata" cf *Biblia sacra iuxta Vulgatam Versionem...*, recensuit WEBER R., Stuttgart 1969, 1975². Per le varie traduzioni, cf sotto i rispettivi autori antichi; per quelle pacomiane cf BOON A., *Pachomiana latina*, Louvain 1932.

15. Aristotele (384-322 a.C.) fu il maestro di Alessandro Magno, re dei Macedoni, che, colto da violenti febbri, morì a 33 anni non ancora compiuti, il 13 giugno 323 a.C., in Babilonia (cf ARRIANO, 7,25; PLUTARCO, *Alex.*, 75-76).

Traduzioni (più recenti, in ordine cronologico)

In italiano: *Le lettere*, voll. I-IV, a cura di COLA S., Roma 1960-1964; *Commento al Vangelo di S. Marco*, a cura di MINUTI R., Roma 1965; *Commento a Daniele*, a cura di COLA S., Roma, 1966; *Commento al Vangelo di S. Matteo*, a cura di ALIQUÒ S., Roma 1969; *Opere scelte di s. Girolamo*, a cura di CAMISANI E., *o. c* (del 1971); *Vite di Paolo, Ilarione e Malco*, a cura di LANATA G., Milano 1975; *Girolamo. Verginità e matrimonio nell'Epistolario*, a cura di COLA S., Padova 1982; *La perenne verginità di Maria (Contro Elvidio)*, a cura di DANIELI M. I. (= CTP 70), Roma 1988; *Gli uomini illustri*, a cura di CERESA GASTALDO A., *o. c.*, (del 1988); *Omelie sui vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, a cura di COLA S. (= CTP 88), Roma 1990; *Commento al libro di Giona*, a cura di PAVIA N. (= CPT 96), Roma 1992.
Per traduzioni in altre lingue cf INST. PAT. AUG. (QUASTEN) III, 210-229.

Strumenti di lavoro

LAMBERT B., *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta. La tradition manuscrite des oeuvres de saint Jérôme* (= Instrumenta Patristica 4), 4 tomi in 7 voll., Steenbrugge 1969-1972.

Studi

AA.VV., *Jérôme entre l'Occident et l'Orient.* Actes du colloque du Chantilly, sept. 1986, publiés par DUVAL Y.-M., Paris 1988; ANTIN P., *Recueil sur saint Jérôme* (= Latomus 95), Bruxelles 1968 [raccolta di vari articoli]; BARTELINK G. J. M., s. v. *Hieronymus*, in GRESCHAT M. von (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*. II. *Alte Kirche* 2 (Stuttgart 1984) 145-165; BODIN Y., *Saint Jérôme et l'Église* (= ThH 6), Paris 1966; BRAVERMANN J., *Jerome's «Commentary on Daniel»: A Study on Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible* (= Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 7), Washington 1978; CAVALLERA F., *St. Jérôme. Sa vie et son oeuvre.* I,1-2, Paris 1922; COLETTE E., *Les Psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieurs* (= Collectanea Biblica Latina 15), Roma 1984; DUVAL Y.-M., *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine.* Source et influence du commentaire sur Jonas de Saint Jérôme, 2 voll., Paris 1973; FORGET J., s. v. *Jerôme*, in *DThC* 8/1 (Paris 1923) 894-983; GORCE D., *La «lectio divina» nell'ambiente ascetico di S. Girolamo*, Bologna 1990, trad. it. [originale fr. del 1925]; GREGO I., *S. Girolamo, maestro di spiritualità*, in "Asprenas" 33 (1986) 305-329; GRIBOMOMT J., s. v. *Jérôme*, in *DSp* 8 (Paris 1974) 901-918; HAGENDAHL H., - WASZINK J. H., s.v. *Hieronymus*, in *RAC* 15 (Stuttgart 1989) 117-139; JAY P., *L'exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaie»*, Paris 1985; JAY P., *Jérôme et la pratique de l'exégése*, in FONTAINE J., - PIETRI C. (edd.), *Le monde antique et la Bible* (= Bible de tous les temps 2), Paris 1985, 523-542; KELLY J.N.D., *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975; LARDET P., *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire* (= SupVigChr), di imminente pubblicazione; MARCOCCHI M., *Motivi umani e cristiani nell'epistolario di s. Girolamo*, Milano 1967; MARITANO M., s. v. *S. Girolamo*, in MIDALI M., - TONELLI R. (a cura di), *Dizionario di Pastorale giovanile*, Torino 1992², 1136-1140; MEERSHOEK G.Q.A., *Le latin biblique d'après saint Jérôme.* Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique (= Latinitas Christianorum Primaeva 20), Nijmegen / Utrecht 1966; MORENO F., *San Girolamo. Temperamento e santità*, Roma 1989, trad. it. [originale spagnolo: 1986]; MURPHY F. X. (ed.), *A Monument to St. Jerome. Essays on some aspects of his Life, Works and Influence*, New York 1952; PENNA A., *S. Girolamo*, Torino 1949; PRICOCO S., s. v. *Girolamo*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, diretto da DELLA CORTE F., vol. 2 (Settimo Milanese 1988) 1049-1060; PRICOCO S., *Storia letteraria e storia ecclesiastica dal "De viris illustribus" di Girolamo a Gennadio* (= Quaderni del "Syculorum gymnasium"), Catania 1979; STEINMANN J., *Saint Jérôme*, Paris 1958, 1985²; TIBILETTI C., *Cultura classica e cristiana in S. Girolamo*, in "Salesianum" 11 (1949) 97-117; VELTRI G., *L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia. Dal racconto di Aristea alla «veritas hebraica» di Girolamo*, in "Laurentianum" 27 (1986) 3-71; VISCIDO L., *Atteggiamenti ironici nell'Epistolario geronimiano*, Salerno 1978; VISINTAINER S., *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, Roma 1962.

Padri greci

EUSEBIO DI CESAREA

Nella storia del cristianesimo antico è naturalmente fondamentale la distinzione tra i primi tre secoli e l'epoca successiva al concilio di Nicea del 325, il primo ecumenico, con la simultanea insistenza sull'importanza della cosiddetta svolta costantiniana. A cerniera tra le due epoche si colloca, non solo cronologicamente ma in certo modo anche da un punto di vista emblematico, Eusebio di Cesarea, pure in questo senso variamente considerato.[1] Noto per la sua opera più celebre come il padre della storia ecclesiastica, Eusebio (che svolse un ruolo importante nelle vicende ecclesiastiche e politiche del suo tempo) non fu comunque soltanto storico ma anche teologo ed esegeta, ed è stato definito «insieme con Origene il più grande filologo che ebbe la Chiesa antica».[2]

Cesarea: l'eredità di Origene

A Cesarea, dove probabilmente è da collocare la nascita di Eusebio tra il 260 e il 264,[3] Origene si era rifugiato e aveva fondato una scuola dove insegnò per circa un ventennio (tra gli allievi sono ricordati Gregorio il Taumaturgo, a cui è attribuito tra l'altro un *Discorso a Origene* importante per ricostruirne il metodo d'insegnamento, e Firmiliano). Qui Origene costituì una notevole biblioteca, poi curata e arricchita da Panfilo,[4] nato a Berito e che aveva studiato ad Alessan-

1. Cf, per esempio, ALTANER B., *Patrologia*, trad. it. di BABOLIN A., Torino 1977[7], 219, e PELLEGRINO M., *Letteratura greca cristiana* (= Nuova Universale Studium 29), Roma 1978[3], 92.
2. SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica greca e latina* (= Le letterature del mondo 49), Firenze / Milano 1969, 211.
3. Fondamentali per la biografia di Eusebio restano gli studi di LIGHTFOOT J. B., *Eusebius of Caesarea*, in *A Dictionary of Christian Biography*, II, London 1880, 308-348, e SCHWARTZ E., *Eusebios von Caesarea*, in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, VI, Stuttgart 1909, 1370-1439. Cf anche WALLACE-HADRILL D. S., *Eusebius of Caesarea*, London 1960.
4. Sulla biblioteca di Cesarea cf CADIOU R., *La bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes*, in "Revue de Sciences Religieuses" 16 (1936), 474-483; GHEL-

dria con Pierio, soprannominato «Origene il giovane». Ordinato prete a Cesarea, Panfilo si dedicò alla biblioteca e al lavoro filologico che Origene aveva iniziato su tutta la Bibbia, svolgendo in questo ambito un ruolo importante nello stabilimento del testo e nella diffusione di manoscritti. In questa continuazione dell'eredità origeniana Panfilo formò il giovane Eusebio (che per esprimere la sua gratitudine volle chiamarsi Eusebio di Panfilo e scrisse del maestro una biografia in tre libri, perduta). Venuta la persecuzione, nel novembre del 307 Panfilo fu catturato, torturato e quindi imprigionato fino al 310, quando il 16 febbraio venne giustiziato. Durante la prigionia il martire, assistito da Eusebio, compose un'*Apologia per Origene* in cinque libri (ai quali Eusebio aggiunse un sesto), di cui sopravvive il primo nella traduzione latina di Rufino.[5]

Dalla persecuzione all'impero di Costantino

Scampato alla persecuzione in Palestina (che avrebbe poi descritto anche in un'opera dedicata ai suoi martiri) con la fuga prima a Tiro e poi nella Tebaide, in Egitto, Eusebio fu scoperto e incarcerato. Subito dopo gli avvenimenti che portarono al cambiamento della politica imperiale nei confronti del cristianesimo, forse già nel 313 Eusebio divenne vescovo di Cesarea, sede che non volle abbandonare mai (nemmeno di fronte all'offerta che più tardi gli venne da Costantino di salire sulla cattedra episcopale di Antiochia), sino alla morte nel 339 o 340.

Fin dagli inizi della crisi ariana Eusebio, «di gran lunga l'esponente più qualificato della cultura cristiana di quel tempo nei contesti più vari, dalla teologia all'esegesi, dalla storia all'erudizione»,[6] vi appare in un ruolo non secondario accogliendo nella sua sede episcopale Ario esule da Alessandria come «una persona ingiustamente perseguitata, venuta a Cesarea, come altra volta Origene, perché la prepotenza del patriarca alessandrino non intendeva concedere libertà e cittadinanza a una teologia scientifica».[7]

LINCK J. DE, *Patristique et Moyen Age. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, II, Bruxelles / Paris 1947, 259-268, e CAVALLO G., *Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea*, in *Le biblioteche nel mondo antico e medievale* (= Biblioteca Universale Laterza 250), Roma / Bari 1988, 65-78.

5. Uno studio di quest'opera, quasi completamente perduta, sulla base anche delle notizie che ne dà Fozio, è in NAUTIN P., *Origène. Sa vie et son oeuvre* (= Christianisme antique 1), Paris 1977, 99-153 (su questo volume cf le riserve di CROUZEL H., *Origene*, trad. it. di FATICA L., Roma 1986, 18). Sul rapporto di Eusebio con Origene cf SIMONETTI M., *Eusebio e Origene. Per una storia dell'origenismo*, in "Augustinianum" 26 (1986), 323-334.

6. SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo* (= SEA 11), Roma 1975, 31.

7. CAMPENHAUSEN H. von, *I Padri greci*, trad. it. di BELLINCIONI M. e FONTANA M. (= Biblioteca di cultura religiosa 11), Brescia 1967, 86.

Benché non fosse teologicamente sulle posizioni di Ario, Eusebio era distante anche da quelle del vescovo di Alessandria Alessandro,[8] mentre dal punto di vista politico appoggiò Ario fin dall'inizio della controversia, incorrendo così nella condanna del sinodo di Antiochia (325), poco prima del concilio di Nicea. Qui Eusebio puntò soprattutto a difendere la sua posizione e a evitare una condanna di Ario, anche se alla fine sottoscrisse la formula nicena, spiegando poi il suo atteggiamento in una *Lettera alla comunità di Cesarea*. A fianco di Eusebio di Nicomedia svolse poi un ruolo notevole nella reazione antinicena immediatamente successiva al concilio attraverso soprattutto i sinodi di Antiochia (327) e di Tiro (335) e la deposizione dei vescovi niceni Eustazio di Antiochia, Atanasio di Alessandria e Marcello di Ancira.

Ammiratore di Costantino, Eusebio ne ebbe a sua volta stima e considerazione, celebrando l'imperatore, oltre che nelle sue opere, anche con discorsi ufficiali tenuti nel ventesimo e nel trentesimo anniversario della sua salita al trono e dopo la sua morte, avvenuta il 22 maggio 337. Due o tre anni dopo moriva anche Eusebio.

Le opere

Mezzo secolo dopo la morte di Eusebio, Girolamo, che nella biblioteca di Cesarea poté toccare con mano e godere i frutti del grande sforzo di Panfilo ed Eusebio nel salvare e trasmettere l'eredità origeniana, così sintetizzava la sua opera: *Eusebius, Caesareae Palaestinae episcopus, in Scripturis Divinis studiosissimus et bibliothecae divinae cum Pamphilo martyre diligentissimus pervestigator, edidit infinita volumina.*[9] Studioso infaticabile e filologo di prima grandezza, nei suoi scritti[10] Eusebio intende in certo modo riflettere e fare il punto su tre secoli

8. Sulle prospettive dottrinali di Ario Alessandro ed Eusebio cf SIMONETTI M., *La crisi ariana*, *o. c.*, 43-66 (su Eusebio le pp. 60-66, ma anche quelle indicate a p. 589). Sulla teologia di Eusebio cf anche GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, trad. it. di NORELLI E. e OLIVIERI S., I (= Biblioteca teologica 18-19), Brescia 1982, 387-419 e 495-514.

9. *De viris inlustribus*, 81, ed. RICHARDSON E. C. (= TU 14), Leipzig 1896, 43.

10. Indispensabili rimangono naturalmente HARNACK A., *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I, Leipzig 1893, 551-586 (il testo è di PREUSCHEN E.) e II, 2, Leipzig 1904, 106-127, e quindi BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Freiburg im Breisgau 1912, 240-262; in QUASTEN, II, 312-348, è infine indicata abbondante bibliografia (fino al 1966) anche per i singoli scritti. Una tavola riassuntiva sulla cronologia delle opere è in WALLACE-HADRILL D.S., *Eusebius*, *o. c.*, 57-58.

di cristianesimo, attingendo largamente alle fonti sia cristiane che pagane conservate soprattutto nella biblioteca di Cesarea per molta parte altrimenti perdute, e in questo modo permettendone, sia pure solo parzialmente, la sopravvivenza.

OPERE STORICHE

Cronaca. Con questo nome si denomina abitualmente una delle prime opere (intorno al 303) che Eusebio stesso intitola «Date fondamentali e riassunto della storia dei Greci e dei barbari»;[11] sulla traccia delle *Cronache* (composte intorno al 221, ora quasi del tutto perdute) del palestinese Giulio Africano, bibliotecario di Alessandro Severo, ma con ben altro spirito critico, l'opera eusebiana riassume dapprima la storia dei caldei, degli assiri, degli ebrei, degli egiziani, dei greci e dei romani, disponendo poi su colonne parallele le date fondamentali della storia biblica e di quella universale, a partire non da Adamo ma dalla nascita di Abramo (nel 2016-2015 prima di Cristo), considerando la cronologia biblica affidabile soltanto da allora. Sopravvissuta in greco solo frammentariamente, l'opera è conservata in una traduzione armena e, per la seconda parte, anche in quella latina di Girolamo (diffusissima, come mostra anche l'imponente tradizione manoscritta), che la continuò fino al 380 (entrambe le traduzioni presuppongono un testo aggiornato fino al 325).

Storia ecclesiastica. L'opera più famosa di Eusebio descrive in dieci libri i primi tre secoli cristiani, dagli inizi della Chiesa alla vittoria di Costantino su Licinio nel 324, attraverso una raccolta di materiali unica e scrupolosa: «Sotto questo aspetto il suo lavoro è, per il suo tempo, esemplare e merita ogni lode. Eusebio è veramente un erudito: la coscienziosità e l'esattezza metodica delle sue ricerche filologiche, archeologiche e storiche ricevono conferma ogniqualvolta ci è possibile effettuare un controllo. Senza di lui, di tutti i primi secoli della Chiesa sapremmo all'incirca tanto quanto sapremmo del cristianesimo primitivo se Luca non avesse scritto gli *Atti degli Apostoli*»,[12] al punto che «dove Eusebio ci soccorre, noi conosciamo qualcosa della antica storia della Chiesa, dove egli manca – e la sua informazione sulle Chiese d'Occidente, fatta parziale eccezione per Roma, è molto lacunosa – c'è il buio quasi completo. La grande considerazione degli antichi per quest'opera è testimoniata non solo dalla sua fortuna in Oriente e in Occidente, ma anche dal fatto che nessuno volle entrare in competizione con lui, mentre molti scrissero per continuare la sua

11. L'opera è menzionata in *Ecl. proph.*, 1,1 e *H. E.*, 1,1,6.

12. CAMPENHAUSEN H. von, I *Padri greci*, *o. c.*, 82.

Storia».[13] L'opera conobbe almeno quattro edizioni (la prima, comprendente i primi otto libri, collocata intorno al 312 o addirittura prima del 303, e le altre tra il 315 e il 325), venne tradotta in siriaco, armeno, copto, latino (a opera di Rufino, che l'aggiornò fino al 395) ed è attestata da molti manoscritti.

I martiri di Palestina. Dopo aver pubblicato una raccolta di atti di antichi martiri che cita più volte e che è ora perduta, Eusebio dedicò uno scritto alle vittime della feroce persecuzione (tra queste il suo maestro e amico Panfilo) che venne scatenata tra il 303 e il 311 contro i cristiani palestinesi e di cui lo scrittore fu spesso testimone diretto. Una redazione greca breve dell'opera è attestata in quattro manoscritti come appendice all'ottavo libro della *Storia ecclesiastica*, mentre una redazione più lunga è conservata in traduzione siriaca.

Vita di Costantino. In quattro libri, descrive soprattutto la politica filocristiana dell'imperatore, la cui figura è tracciata come quella di un nuovo Mosè. Da più parti è stata messa in discussione l'autenticità dell'opera, certamente rivista dopo la morte di Eusebio e arricchita di importanti documenti. In appendice al quarto libro i manoscritti contengono un *Discorso all'assemblea dei santi*, attribuito a Costantino e costituito da un'apologia del cristianesimo anch'essa discussa per quanto riguarda l'autenticità e la datazione (fra il 313 e il 325), e la cosiddetta *Lode di Costantino*, che riunisce due discorsi tenuti da Eusebio nel 335 per il trentennale dell'imperatore e per la dedicazione della chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme.

OPERE APOLOGETICHE

Contro Ierocle. Composta tra il 311 e il 313 o anche prima, è la confutazione di uno scritto del governatore della Bitinia in cui era sostenuta la superiorità di Apollonio di Tiana su Gesù. Il testo è conservato in un unico manoscritto, il celebre codice di Areta contenente opere degli Apologisti conservato a Parigi.

Introduzione elementare generale. Anteriore all'episcopato, composta di dieci libri introduttivi al vangelo, è sopravvissuta solo in parte: oltre alcuni frammenti, i libri dal sesto al nono, noti sotto il titolo di *Estratti dai profeti* e nei quali sono raccolte e interpretate le profezie messianiche veterotestamentarie.

Preparazione evangelica. Collocata dopo il 314, in quindici libri l'opera confuta le mitologie pagane e la loro interpretazione allegorica, gli oracoli e quanti credono nel destino, illustrando poi la bontà

13. SIMONETTI M., *Letteratura, o. c.*, 214.

della scelta dei cristiani nel far proprie le scritture ebraiche, più antiche dei filosofi greci che da esse dipendono per le parti di verità in loro presenti, con la dimostrazione infine delle contraddizioni e degli errori dei pensatori pagani. Opera di ampio respiro, è importante anche per il larghissimo uso delle fonti pagane, addotte per la loro stessa confutazione.

Dimostrazione evangelica. Sviluppo dell'opera precedente e come questa dedicata a Teodoto di Laodicea, era in venti libri, dei quali sono rimasti i primi dieci e parte del quindicesimo. In essi, attraverso un'interpretazione accurata delle profezie veterotestamentarie lette in chiave cristologica, è dimostrato il valore universale delle scritture ebraiche, che si sono adempiute nel cristianesimo, mentre solo transitoria, tra l'epoca dei patriarchi ebrei (ai quali si riallacciano direttamente i cristiani, «terza razza» dopo giudei e pagani) e la venuta di Cristo, è stata la legislazione mosaica, propria del giudaismo.[14] Nel grande dittico apologetico rivolto al paganesimo da una parte e al giudaismo dall'altra Eusebio si riferisce costantemente alla polemica del neoplatonico Porfirio, che scrisse quindici libri *Contro i cristiani*, praticamente perduti, come quasi scomparsi sono i venticinque libri *Contro Porfirio* dedicati dallo stesso Eusebio a confutare lo scritto del filosofo pagano e a difendere la coerenza dei racconti evangelici dalla critica porfiriana. Perduti sono anche i due libri di una *Confutazione e difesa* contro i pagani, di cui Fozio conosceva due redazioni.

Teofania. L'ultima opera apologetica viene collocata dopo il 323 e in cinque libri tratta della manifestazione del Logos a partire dalla creazione fino a Gesù. Lo scritto, dipendente dalle due grandi opere apologetiche, è giunto solo frammentariamente in greco ma per intero in un'antichissima traduzione siriaca contenuta in un manoscritto datato del 411 e conservato a Londra.

OPERE BIBLICHE ED ESEGETICHE

Come Panfilo Eusebio ha legato il suo nome alla storia del testo biblico e della sua diffusione.[15] Tra l'altro ai due filologi sembra risalire l'idea di far circolare il testo origeniano della Settanta corredato

14. Sulla distinzione eusebiana tra ebrei e giudei e sul complessivo significato culturale dell'opera di Eusebio cf SIMONETTI M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983, 66-68. Sul tema cf anche SIRINELLI J., *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne* (= Publications de la Section des Langues et Littératures 10), Dakar 1961, 139-163, e DES PLACES É., *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture Sainte* (= ThH 63), Paris 1982, 130-132. Significativamente il tema è sviluppato anche nel quarto capitolo della *Storia Ecclesiastica* (1,4,1-15), riportato più avanti nell'antologia, pp. 192-194.

15. A Eusebio e la Bibbia sono dedicati due capitoli (sul testo e il canone e sull'esegesi) di WALLACE-HADRILL D. S., *Eusebius, o. c.*, 59-99.

di lezioni esaplari, cioè con varianti marginali tratte dalle altre traduzioni greche contenute negli *Esapla* di Origene (di Aquila, Simmaco e Teodozione, e per alcuni libri, come i *Salmi*, una quinta e una sesta traduzione).[16] E a Eusebio si rivolse l'imperatore con la richiesta di cinquanta copie della Bibbia per le chiese di Costantinopoli.[17] Infine, molti manoscritti biblici conservati sono certamente da porre in relazione con i nomi di Panfilo ed Eusebio.[18]

Al vescovo di Cesarea risale anche l'idea dei *Canoni evangelici* (appunto i canoni eusebiani), una concordanza in cui i quattro vangeli, divisi in sezioni (dette anch'esse eusebiane), sono disposti in modo da potere rapidamente controllare i passi paralleli, secondo un sistema spiegato da Eusebio nella *Lettera a Carpiano*, poi adottato anche in ambito siriaco e da Girolamo in quello latino. Perduti sono uno scritto *Sulla poligamia e le famiglie dei patriarchi*, menzionato nelle grandi opere apologetiche e citato da Basilio, e un altro *Sulla Pasqua*, di cui è conservato in una catena (antologia esegetica) bizantina un lungo frammento sulle feste veterotestamentarie e quelle cristiane e sulla decisione del concilio di Nicea a proposito della data della Pasqua.

Onomasticon. Composto prima del 331, è un dizionario dei toponimi biblici nella parte sopravvissuta in greco e nella traduzione latina di Girolamo che ne rimaneggiò il testo. Questa sezione dell'opera era preceduta da un'analoga trattazione sui nomi dei popoli veterotestamentari, da una topografia della Giudea e da una pianta di Gerusalemme e del tempio, parti del testo ora tutte perdute.

Commento ai Salmi. Pubblicata forse in due edizioni e variamente collocata dal punto di vista cronologico (tra il 320 e il 335), l'opera fu tradotta in latino (ma la traduzione è perduta) da Eusebio di Vercelli[19] (con l'omissione però dei passi ritenuti non ortodossi) ed è attestata solo per meno di un terzo in tradizione diretta (il resto è trasmesso dalle catene): ispirato all'esegesi origeniana ma con una fisionomia originale, il «commentario di Eusebio, ampio ma non esa-

16. Cf NAUTIN P., *Origène, o. c.*, 303-361, «che respinge diverse testimonianze antiche» (GRIBOMONT J., *Esapla*, in *DPAC* I, 1203-1204), ma con numerose indicazioni bibliografiche.

17. Il testo della lettera di Costantino con la richiesta delle cinquanta copie della Bibbia è riportato nella *Vita Constantini*, 4,36.

18. Cf MERCATI G., *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica* (= StT 95), Città del Vaticano 1941, 1-48; DEVREESSE R., *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, 122-126, e NAUTIN P., *Origène, o. c.*, 322-325 e 354-361.

19. Fondata su un travisamento di una frase di Girolamo è invece la notizia, molto diffusa (cf per esempio ALTANER B., *Patrologia, o. c.*, 224 e QUASTEN, II, 340), di un'altra traduzione latina del commento eusebiano a opera di Ilario di Poitiers; cf in proposito RONDEAU M. J., *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*, I (= OrChrA 219), Roma 1982, 71.

geratamente, cristologico ma senza grandi forzature, storico ma senza appesantimenti, era fatto per incontrare il gusto dell'epoca e infatti ebbe notevole fortuna».[20]

Commento a Isaia. Composta dopo il 324 in dieci o quindici libri e fino all'edizione berlinese del 1975 conosciuta solo dai frammenti conservati nelle catene, l'opera è largamente ispirata al perduto commento origeniano allo stesso libro profetico. Il testo eusebiano è però originalmente caratterizzato da «un tipo d'esegesi che sta a mezzo fra il condizionamento esercitato dagli scritti del maestro e l'esigenza di evitare le punte radicali della sua tecnica esegetica»,[21] nella dialettica tra l'interesse storico e l'interpretazione cristologica di un libro veterotestamentario prediletto da Eusebio (che se ne era già occupato largamente negli *Estratti dai profeti* e nella *Dimostrazione evangelica*),[22] ma comunque nel solco della tradizione alessandrina.

Questioni e soluzioni sui vangeli. L'opera, conservata solo frammentariamente in greco e in siriaco, e quindi in un'epitome greca, comprendeva due libri a Stefano sui problemi posti dai vangeli dell'infanzia, soprattutto dalle genealogie, e forse un libro a Marino sulle difficoltà nei racconti della resurrezione. Molto letto nell'antichità, lo scritto di Eusebio fu utilizzato, tra gli altri, da Ambrogio e Girolamo.[23]

OPERE DOTTRINALI

Contro Marcello. Pubblicata probabilmente nel 336, subito dopo la deposizione del vescovo di Ancira Marcello, antiariano radicale,[24] l'opera confuta in due libri il monarchianesimo di Marcello, i cui scritti ora perduti sono citati largamente da Eusebio.

20. SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (= SEA 23), Roma 1985, 123. Cf anche ID., *Eusebio e Origene*, *o. c.*, 327-330. Il commento di Eusebio è stato studiato a fondo da CURTI C., *Eusebiana*. I. *Commentarii in Psalmos* (= Saggi e Testi Classici, Cristiani e Medievali 1), Catania 1989², recensito nella "Rivista di Filologia e di Istruzione Classica" 118 (1990), 476-480. Cf anche DES PLACES É, *Eusèbe*, *o. c.*, 87-108, e VIAN G. M., *Il «De psalmorum titulis»: l'esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo*, in "Orpheus" 12 (1991), 93-132.

21. SIMONETTI M., *Lettera*, *o. c.*, 117. Sull'opera cf anche DES PLACES É., *Eusèbe*, *o. c.*, 107-122, e SIMONETTI M., *Esegesi e ideologia nel «Commento a Isaia» di Eusebio*, in "RSLR" 19 (1983), 3-44.

22. Cf DES PLACES É., *Eusèbe*, *o. c.*, 157-188, con larghe citazioni dei testi eusebiani.

23. Cf PERRONE L., *Le «Quaestiones evangelicae» di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario*, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 7 (1990), 417-435. Cf anche DES PLACES É., *Eusèbe*, *o. c.*, 145-147.

24. Sulla dottrina di Marcello cf SIMONETTI M., *La crisi ariana*, *o. c.*, 66-71 e le indicazioni a p. 592. Su Marcello cf anche GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo*, *o. c.*, 527-558; KANNENGIESSER C., *Marcello d'Ancira*, in *DPAC* II, 2089-2091; e FEIGE G., *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* (= Erfurter Theologische Studien 58), Leipzig 1991 (sulle due opere eusebiane cf le pp. 13-61).

Sulla teologia ecclesiastica. Composta verso il 337 e aperta da una lettera dedicatoria all'ariano Flaccillo vescovo di Antiochia, l'opera in tre libri è un'ulteriore confutazione, molto dettagliata, della dottrina di Marcello, di cui sono riportati numerosi testi.

STORIA ECCLESIASTICA

Introduzione: novità e metodo dell'opera (1,1,1-6)[1]

1, 1. Le successioni dei santi apostoli ed inoltre i tempi trascorsi a partire da quelli del nostro Salvatore fino a noi; tutte le grandi cose che si dice siano state compiute durante tutta la storia della Chiesa; tutti coloro che hanno diretto e guidato egregiamente le più illustri diocesi;[2] e quelli che durante ogni generazione sono stati messaggeri della parola divina con la parola o con i loro scritti;[3] e quali furono e quanti e in quale periodo di tempo coloro che per desiderio di novità, dopo essersi spinti il più possibile nell'errore, sono diventati interpreti e promotori di una *falsa dottrina*[4] e come *lupi crudeli*[5] hanno spietatamente devastato il gregge di Cristo; 2. e inoltre le sciagure che si sono abbattute su tutta la nazione degli Ebrei subito dopo l'insidia ordita contro il nostro Salvatore; e con quanti e quali mezzi e in quali tempi fu combattuta da parte dei Gentili la parola divina; e gli uomini grandi che secondo le circostanze sono passati per difen-

1. La traduzione è di MASPERO F., che ha tradotto il primo libro dell'opera eusebiana (il testo critico è quello di BARDY G. in SC 31, che riproduce in pratica l'edizione di SCHWARTZ E. nei GCS) nella sua più recente presentazione integrale italiana, dovuta per gli altri nove libri a CEVA M., autrice anche dell'introduzione, delle note, della bibliografia, delle appendici e degli indici di tutto il volume: EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* (= I classici di storia 11), Milano 1979, 67-69. Le note 4 e 5 sono tratte dall'edizione («testo greco con traduzione e note») di DEL TON G. in EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina* (= Scrinium Patristicum Lateranense 1), Roma / Parigi / Tournai / New York 1964, 4.
2. CEVA M. nota che il termine diocesi «traduce il greco *paroikía*, che designa qui una comunità in quanto unità geografica soggetta alla giurisdizione di un vescovo».
3. Dal secondo libro Eusebio inserisce nell'opera notizie preziose sugli scrittori cristiani a partire dagli autori neotestamentari, trattando anche dei due maggiori esponenti della letteratura giudaico-ellenistica (Filone e Giuseppe Flavio) e dedicando significativamente buona parte del sesto libro al solo Origene (su questo cf WALLACE-HADRILL D.S., *Eusebius*, *o. c.*, 161-165 e NAUTIN P., *Origène*, *o. c.*, 19-98).
4. *1 Tim* 6,20.
5. *Atti* 20,29.

derla attraverso dure prove di sangue e di torture; ed ancora le testimonianze del nostro tempo e la misericordia e la benevolenza del nostro Salvatore verso tutti noi: io mi sono proposto di mettere per iscritto, e non posso cominciare senza parlare subito degli inizi dell'economia[6] del nostro Salvatore e Signore Gesù, il Cristo di Dio.

3. Ma l'argomento richiede da parte dei benevoli lettori indulgenza nei miei riguardi, perché confesso che è superiore alle mie forze il portare a termine in modo completo e perfetto quanto mi propongo, e perché sono il primo a trattare questa cosa e a incamminarmi, per così dire, in una via deserta e imbattuta. Prego il Signore di assistermi con la sua potenza, e quanto agli uomini che mi hanno preceduto nella stessa via, non mi sarà assolutamente possibile seguirne le semplici tracce, ma mi serviranno solo come piccoli indizi i racconti parziali che, chi in un modo, chi in un altro, ci hanno lasciati sui loro tempi alcuni scrittori. Le loro parole, come fiaccole in lontananza o come le grida di coloro che dall'alto di una torre, stando in vedetta, dànno indicazioni, mi diranno dove io debba passare e dirigermi, perché il mio racconto proceda senza errori e pericoli. 4. In conseguenza di ciò, io sceglierò tutte quelle cose ricordate qua e là da loro e che riterrò utili per l'opera che mi sono proposto e come da prati spirituali cogliendo i passi utili degli antichi scrittori, nella mia esposizione storica cercherò di inserirli in modo organico e sarò ben lieto di salvare dall'oblio le successioni se non di tutti, almeno dei più illustri apostoli del nostro Salvatore, appartenenti alle Chiese più importanti e che vengono ricordate anche oggi.

5. Io ritengo molto necessario intraprendere questa fatica per realizzare questo mio proposito, giacché fino a questo momento nessuno degli scrittori ecclesiastici, che io sappia, si è preoccupato di comporre un'opera di tal genere. Io spero che apparirà utilissima a coloro che apprezzano l'importanza della storia.

6. Del resto nel mio libro intitolato *Canoni dei tempi*[7] ho già dato un riassunto degli argomenti che intendo trattare ora nel modo più completo.

6. Per il termine «economia» CEVA M. richiama *Ef* 1,10, sottolineando che già nella lettera paolina questo «designa l'insieme delle manifestazioni terrene della Provvidenza, culminanti nell'incarnazione del Logos». Sul concetto cf per esempio PRESTIGE G. L., *Dio nel pensiero dei Padri*, trad. it. di COMBA A., Bologna 1969, 77-95.

7. Si tratta della *Cronaca*.

Il Cristo preesistente e le teofanie veterotestamentarie (1,1,7-2,16)[8]

7. Il mio discorso comincerà, come ho detto, dall'economia e dalla teologia[9] che riguardano Cristo, che sono più sublimi e importanti che se riguardanti l'uomo. 8. Infatti chi si accinge a tramandare per iscritto il racconto della storia della chiesa deve cominciare dall'inizio dell'economia che riguarda Cristo, poiché siamo stati ritenuti degni di trarre anche il nome da lui, economia che è più divina di quanto non sembri ai più.

2, 1. Poiché è duplice la condizione di Cristo, una ch'è simile alla testa del corpo per cui è considerato Dio, e l'altra paragonabile ai piedi per cui, a causa della nostra salvezza, ha rivestito un uomo soggetto come noi alle passioni, di qui risulterà completo il mio racconto di ciò che segue se tratterò di tutta la sua storia, cominciando dai punti più importanti e qualificanti dell'argomento. Con ciò dimostreremo anche l'antichità e insieme la divina dignità della primitiva condizione dei cristiani a quelli che la ritengono nuova e straniera, apparsa ieri e non prima.

2. Nessun discorso è sufficiente a descrivere il genere e la dignità della sostanza e della natura di Cristo, per cui anche lo Spirito divino dice nelle profezie: *Chi descriverà la sua generazione?*,[10] giacché nessuno conosce il Padre tranne il Figlio e nessuno conosce degnamente il Figlio tranne soltanto il Padre che lo ha generato.[11] 3. La luce anteriore al mondo, la sapienza intellettuale e sostanziale anteriore ai tempi, il Dio logos ch'è in principio presso il Padre chi, eccetto il Padre, può comprendere in modo chiaro?: la prima e sola genitura di Dio anteriore a ogni creazione e produzione visibile e invisibile, il capo supremo dell'esercito razionale e immortale ch'è in cielo,[12] l'angelo del gran consiglio,[13] il ministro dell'indicibile consiglio del Padre, il creatore – insieme col Padre – di tutte le cose, la seconda causa di tutte le cose dopo il Padre, il figlio vero e unigenito di Dio, il signore dio re di tutte le creature, che per divinità, potenza e onore ha ricevuto dal

8. La traduzione di tutto il lungo brano, che comprende i primi quattro capitoli della *Storia ecclesiastica* e che rappresenta bene le diverse componenti (non solo storica, ma anche teologica, esegetica e apologetica) di Eusebio scrittore, è di SIMONETTI M. (anche in questo caso il testo critico è quello di BARDY G. in SC 31, che riproduce sostanzialmente l'edizione di SCHWARTZ E. nei GCS) nel volume antologico da lui curato: *Il Cristo*, II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Roma / Milano 1986, 13-43. Dal commento (*ibidem*, pp. 539-542), a cui si rinvia per maggiore completezza e per indicazioni bibliografiche, sono ricavate tutte le note.

9. I due termini indicano qui tradizionalmente la dottrina su Cristo riguardante la sua umanità e la sua divinità.

10. *Is* 53,8.

11. Cf *Mt* 11,27.

12. Cf *Giosuè* 5,14.

13. Cf *Is* 9,5.

Padre il potere e insieme la forza, perché secondo le parole divine e misteriose che le Scritture gli dedicano: *In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e Dio era il Logos. Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui neppure una cosa è stata fatta.*[14]

4. Questo insegna anche il grande Mosè, il più antico di tutti i profeti,[15] quando descrive, per ispirazione divina, la creazione e organizzazione dell'universo: cioè, che il creatore del mondo e artefice di tutte le cose proprio a Cristo e a nessun altro se non al suo divino e primogenerato Logos ha affidato la creazione degli esseri inferiori, e conversa insieme con lui per la creazione dell'uomo: *Disse Dio: «facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza».*[16] Un altro profeta conferma queste parole, parlando così di Dio in un punto degl'inni: *Egli disse, e furono fatti; egli ordinò, e furono creati,*[17] presentando il Padre e Creatore che come un capo supremo ordina con un cenno regale, e il Logos divino, ch'è secondo dopo di lui e non è altri rispetto a quello che ci viene annunciato, che ubbidisce agli ordini del Padre.

6. Questo Logos,[18] anche tutti quanti (come si dice) si sono illustrati fin dalla creazione dell'uomo per giustizia e venerazione di Dio, quelli che stavano con Mosè, il grande servitore, e prima di lui Abramo per primo e i suoi figli, e quanti in seguito apparvero giusti, e i profeti, contemplando coi limpidi occhi dell'intelligenza, – lo hanno conosciuto e gli hanno rivolto la dovuta venerazione come al Figlio di Dio. Egli poi, in nulla venendo meno alla venerazione verso il Padre, si presentò a tutti come maestro della conoscenza del Padre. 7. Si dice che il Dio Signore apparve come un comune mortale ad Abramo che sedeva presso la quercia di Mambre:[19] quello subito prosternatosi, anche se vedeva con gli occhi un uomo, lo adora come Dio e lo supplica come Signore, e conferma di non ignorare chi fosse, esprimendosi con queste parole: *O Signore che giudichi tutta la terra, non farai tu il giudizio?*[20] 8. Nessun motivo ci può indurre a credere che la sostanza increata e immutabile di Dio onnipotente si cambi in forma d'uomo, ma neppure ch'essa inganni gli occhi di chi vede con l'apparenza di una creatura inesistente o che la Scrittura inventi una tale favola. Ma allora chi altri diremo il Dio e Signore che giudica tutta la terra e fa il giudizio, ch'è apparso in forma d'uomo, se non (siccome non è lecito dire la causa prima di tutte le cose) soltanto il suo

14. *Gv* 1,1-3.
15. Il termine indica qui in senso lato ogni autore veterotestamentario in quanto rivelatore di Cristo.
16. *Gen* 1,26.
17. *Sal* 33 (32),9.
18. Protagonista delle teofanie veterotestamentarie era stato considerato da Giustino il Logos e questa interpretazione era divenuta tradizionale.
19. Cf *Gen* 18,1-22.
20. *Gen* 18,25.

Logos preesistente? Di lui anche nei Salmi si dice: *Ha inviato il suo logos e li ha sanati, e li ha liberati dalle loro rovine.*[21] 9.Questi ch'è secondo Signore dopo il Padre, Mosè dichiara nel modo più evidente dicendo: *Il Signore ha fatto piovere dal Signore zolfo e fuoco su Sodoma e Gomorra.*[22] Questi, ch'è apparso anche a Giacobbe in forma d'uomo, la Sacra Scrittura definisce Dio, che dice a Giacobbe: *Non ti chiamerai più Giacobbe ma il tuo nome sarà Israele, poiché hai lottato con Dio,* quando anche *Giacobbe chiamò il nome di quel luogo Visione di Dio,* dicendo: *Infatti ho visto Dio faccia a faccia e si è salvata l'anima mia.*[23] 10. Non è lecito supporre che le teofanie che abbiamo descritto siano degli angeli inferiori e ministri di Dio, poiché quando qualcuno di costoro appare agli uomini, la Scrittura non lo nasconde, definendolo per nome né Dio né Signore ma angelo, come è facile dimostrare con mille testimonianze.

11. Questi anche Giosuè, il successore di Mosè, chiama capo supremo dell'esercito del Signore, in quanto comanda gli angeli e gli arcangeli celesti e le potenze sovramondane e sussiste come potenza e sapienza del Padre[24] e gli è stato affidato il secondo posto del regno e del comando su tutto, avendolo visto ancora una volta non altrimenti che in forma e aspetto di uomo. 12. Infatti è scritto: *Avvenne che, quando Giosuè stava a Gerico, avendo sollevato lo sguardo vide un uomo che stava ritto dinanzi a lui con la spada sguainata in mano; e Giosuè avvicinatosi gli disse «Sei dei nostri o dei nemici?». E quello gli rispose: «Sono il capo supremo dell'esercito del Signore. Ora sono venuto». E Giosuè si prostrò a terra dinanzi a lui e gli disse: «Signore, che cosa comandi al tuo servo?». E disse a Giosuè il capo supremo del Signore: «Sciogli il calzare dai tuoi piedi, perché il luogo dove tu stai è luogo santo».*[25] 13. Qui anche in base alle parole potrai giudicare che questi è lo stesso che rispose anche a Mosè, poiché pure a tal proposito la Scrittura dice così: *Quando il Signore vide che Mosè si avvicinava per poter guardare, lo chiamò dal cespuglio dicendo: «Mosè, Mosè». Quello rispose: «Che c'è?». E il Signore disse: «Non avvicinarti qui e sciogli il calzare dai tuoi piedi. Infatti il luogo dove tu stai è terra santa». E gli disse: «Io sono il Dio di tuo padre, Dio di Abramo e Dio di Isacco e Dio di Giacobbe».*[26]

14. Che esista una sostanza anteriore al mondo, vivente e sussistente, ch'è stata ministro del Padre e Dio di tutte le cose per la creazione di tutte le creature e ch'è chiamata Logos e Sapienza di Dio,

21. *Sal* 107 (106),20.
22. *Gen* 19,24.
23. Cf *Gen* 32,25-31.
24. Cf *1 Cor* 1,24.
25. *Giosuè* 5,13-15.
26. *Es* 3,4-6.

oltre alle prove già presentate è possibile apprenderlo anche dalla stessa Sapienza,[27] che in propria persona per mezzo di Salomone nel modo più chiaro rivela così di sé stessa: *Io la Sapienza ho preso ad abitare con me il consiglio e a me ho chiamato scienza e intelligenza.* 15. *Grazie a me i re regnano e i signori esercitano la giustizia, grazie a me i potenti menano vanto e i tiranni dominano la terra,* e vi aggiunge: *Il Signore mi ha creato inizio delle sue vie per le sue opere, prima del tempo mi ha fondato. In principio, prima di creare la terra, prima di far scaturire le fonti d'acqua, prima di consolidare i monti, prima di tutti i colli mi genera. Quando preparava il cielo ero accanto a lui, e quando collocava le fonti stabili sotto il cielo ero con lui disponendo. Ero io di cui egli ogni giorno traeva gioia, e io mi rallegravo al suo cospetto in ogni momento, quando egli esultava di aver portato a termine la creazione della terra.*[28] 16. Abbiamo così esposto brevemente che il Logos divino preesisteva e si è manifestato ad alcuni, anche se non a tutti.

La maturazione dei tempi (1,2,17-27)

17. Perché mai egli non sia stato annunziato, come ora, anche prima anticamente a tutti gli uomini e a tutti i popoli, si può spiegare così. Anticamente il modo di vivere degli uomini non era in grado di comprendere l'insegnamento di Cristo che era sapiente e virtuoso al massimo grado. 18. Infatti subito in principio, dopo aver cominciato a vivere nella beatitudine, il primo uomo per aver trascurato il comando divino precipitò in questo modo di vita caduco e mortale, e in cambio del godimento divino di prima ebbe questa terra maledetta; i suoi discendenti poi, che si diffusero su tutta la terra, si rivelarono, eccetto forse uno o due, molto peggiori di lui e si dettero a vivere in modo bestiale e non degno del nome di vita. 19. Non pensavano né a una città né a un modo di vita civile né alle arti né alle scienze, e quanto a leggi, decreti e anche virtù e filosofia, ne ignoravano perfino il nome. Vivevano nomadi nei deserti, in quanto erano selvaggi e crudeli perché distruggevano per eccesso di deliberata malvagità le inclinazioni naturali alla razionalità e i germi d'intelligenza e dolcezza insiti nell'anima umana. Si abbandonavano senza remore ad ogni scelleratezza, così che a volte si danneggiavano fra loro, a volte si uccidevano, a volte poi si nutrivano di carne umana. Osavano combattere gli dei

27. L'identificazione tra il Cristo e la Sapienza veterotestamentaria, già paolina, fu ripresa per *Prov* 8 da Giustino e divenne tradizionale.

28. *Prov* 8,12.15.16.22-25.27-28.30-31.

e intraprendere quelle battaglie con i giganti famose presso tutti gli uomini,[29] meditavano di opporre la terra al cielo e per follia di mente stravolta si accingevano a muover guerra proprio a colui ch'è su di tutti. 20. Poiché gli uomini vivevano in questo modo, Dio che tutto sorveglia li puniva con inondazioni e incendi, quasi diffondendo una foresta selvaggia su tutta la terra, e li sterminava con carestie continue, pestilenze, guerre e scagliando fulmini dall'alto, quasi per arrestare con le più dure punizioni una terribile e gravissima malattia dell'anima.

21. Allora dunque, quando il torpore della malvagità si era grandemente diffuso pressoché su tutti, come una terribile ubriachezza che aduggiava e ottenebrava le anime di quasi tutti gli uomini, la Sapienza primogenita e primocreata di Dio[30] e il Logos preesistente, per eccesso di amore per gli uomini, prese a rivelarsi, a volte agli esseri inferiori per mezzo dell'apparizione di angeli;[31] a volte agli uno o due uomini antichi amici di Dio, in modo personale, in quanto potenza salvifica di Dio, non altrimenti che in forma umana, perché non era possibile farsi conoscere da quelli in altro modo. 22. Poiché ormai grazie a questi uomini i germi della religione erano stati sparsi fra una gran quantità di uomini e si ebbe sulla terra un intero popolo dedito alla religione, discendente dagli antichi ebrei, a costoro, quasi che in molti fossero ancora dediti al loro antico modo di vivere, il Logos per tramite del profeta Mosè dette immagini e simboli[32] di un sabbato mistico e le iniziazioni alla circoncisione e ad altri precetti spirituali, ma non rivelò i misteri in modo evidente. 23. Poiché la loro legislazione veniva celebrata e a guisa di aroma profumato si diffondeva fra tutti gli uomini, allora a partire da loro anche nella maggior parte dei popoli, grazie ai legislatori e ai filosofi sparsi dovunque, s'ingentilirono gli animi e si mitigò la bestialità selvaggia e dura, così che si ebbe una grande pace fatta di amicizia e di rapporti reciproci. Fu allora che a tutti gli uomini e ai popoli diffusi sulla terra, che avevano ricevuto giovamento ed erano ormai pronti ad accogliere la conoscenza del Padre, quando cominciava l'impero romano, si rivelò a sua volta

29. Nella descrizione della decadenza dell'umanità dopo il peccato Eusebio si ispira anche a fonti pagane (soprattutto Diodoro Siculo, lungamente utilizzato nella *Preparazione evangelica*), senza rilevare l'incongruenza di parlare di teomachie e gigantomachie.

30. A *Prov* 8,22 la Sapienza parla di sé come creata da Dio e al versetto 25 come da lui generata: cf SIMONETTI M., *Studi sull'arianesimo* (= VSen 5), Roma 1965, 23-24.

31. Queste apparizioni angeliche, non meglio specificate, devono essere tenute distinte dalle teofanie vere e proprie.

32. Fin da Paolo i precetti della legislazione mosaica erano interpretati come simboli e prefigurazioni di quelli predicati da Cristo e nello stesso tempo erano considerati, come già nel giudaismo ellenistico, fonte delle parziali verità contenute nella sapienza pagana.

proprio quel maestro di virtù, il ministro del Padre in ogni opera buona, il Logos divino e celeste di Dio, per mezzo di un uomo che in nulla differiva dalla nostra natura quanto alla sostanza del corpo. Operò e patì in conformità delle profezie, che avevano annunciato che uno insieme uomo e dio sarebbe venuto in questa vita operatore di prodigi e si sarebbe mostrato maestro a tutte le genti della religione del Padre, e avevano rivelato l'eccezionalità della sua nascita, l'insegnamento nuovo, le opere prodigiose, e inoltre il modo della morte e la risurrezione dai morti e infine la sua divina restaurazione in cielo.

24. Il profeta Daniele, contemplando per ispirazione dello Spirito divino il suo regno finale, così era ispirato, descrivendo la visione divina in modo piuttosto umano: *Osservai finché furono collocati i troni e l'Antico dei giorni si mise a sedere. La sua veste era bianca come neve e i capelli del suo capo come lana pura; il suo trono una vampa di fuoco e le ruote un fuoco ardente; un fiume di fuoco scorreva dinanzi a lui. Migliaia di migliaia lo servivano e miriadi di miriadi stavano in piedi davanti a lui. Egli stabilì il giudizio e i libri vennero aperti.*[33] 25. E appresso: *Guardavo, ed ecco venire con le nubi del cielo come un Figlio dell'uomo e giunse fino all'Antico dei giorni e si portò al suo cospetto. Gli fu dato comando onore regno e tutti i popoli tribù lingue lo serviranno. Il suo potere è potere eterno, che non passerà, e il suo regno non verrà distrutto.*[34] 26. Queste parole evidentemente non si possono riferire ad altri se non al nostro Salvatore, il Dio Logos che in principio era presso Dio, che si chiama Figlio dell'uomo[35] per l'incarnazione finale. 27. Poiché ho riunito in commentari specifici[36] una scelta di profezie sul nostro salvatore Gesù Cristo e in altri ho presentato in modo più diffuso le rivelazioni che lo riguardano, ora ci contentiamo di ciò che abbiamo detto.

Il nome di Gesù e quello di Cristo (1,3,1-20)

3, 1. Ora è tempo di dimostrare che dagli stessi antichi profeti cari a Dio fu onorato anche il nome di Gesù e quello di Cristo.[37] 2. Mosè, avendo per primo appreso che il nome di Cristo è somma-

33. *Dan* 7,9-10.
34. *Dan* 7,13-14.
35. L'espressione è riferita nel cristianesimo antico al Cristo incarnato, mentre «figlio di Dio» indica la sua natura divina.
36. Si tratta dell'*Introduzione elementare generale* e della *Dimostrazione evangelica*.
37. Qui Eusebio considera Cristo (che traduce in greco l'ebraico «messia», cioè «unto») un nome proprio, e può così vedere anticipazioni e simboli dell'unzione regale, profetica e sacerdotale del Cristo in tutti i «Cristi», cioè gli unti, veterotestamentari. All'unzione del sommo sacerdote Eusebio unisce qui il ricordo del mutamento del nome di Ause in Giosuè (Gesù), cosicché Mosè anticipa i due nomi terreni del Logos. Nella traduzione invece di Giosuè è sempre usato il nome Gesù.

mente venerabile e glorioso, quando dava figure, simboli e immagini misteriose delle realtà celesti conformemente all'oracolo che gli aveva detto: *Guarda, farai tutto secondo la figura che ti è stata mostrata sul monte*,[38] per consacrare il sommo sacerdote di Dio quanto più è possibile per un uomo, lo chiama Cristo e a questa dignità del sommo sacerdozio, che per lui superava ogni dignità fra gli uomini, per onore e gloria assegna il nome di Cristo.[39] Così egli sapeva che il Cristo è qualcosa di divino. 3. Egli stesso ben conoscendo anticipatamente per ispirazione divina anche il nome di Gesù, anche questo ritiene degno di distinzione privilegiata. Tale nome di Gesù, che non era stato pronunciato fra gli uomini prima di essere conosciuto da Mosè, questi lo attribuisce a quel primo e solo, che ancora secondo la figura e il simbolo egli sapeva destinato a ricevere dopo la sua morte il comando supremo. 4. Il successore di Mosè, che fu chiamato Gesù, prima veniva chiamato col nome di Ause, che gli avevano imposto i genitori. Mosè lo chiama Gesù,[40] dandogli questo nome come onore privilegiato, di molto superiore a ogni diadema regale, poiché Gesù figlio di Nave portava l'immagine del nostro salvatore, il solo che, dopo Mosè e il compimento del culto simbolico fatto conoscere per suo tramite, abbia ricevuto la primizia della religione vera e purissima. 5. Così Mosè ai due uomini che secondo lui eccellevano per virtù e onore fra tutto il popolo, cioè il sommo sacerdote e quello che dopo di lui avrebbe esercitato il comando, attribuisce come segno dell'onore più grande il nome del salvatore nostro Gesù Cristo.

6. Anche i profeti successivi in modo chiaro annunciarono Cristo per nome, attestando in anticipo sia il complotto del popolo giudaico che ci sarebbe stato contro di lui sia la chiamata che per opera sua sarebbe stata rivolta alle genti pagane, quando Geremia diceva: *Lo spirito del nostro volto, Cristo signore, è stato preso nella nostra corruzione, di cui dicemmo: «Alla sua ombra vivremo fra le genti pagane»*;[41] e Davide imbarazzato per questo motivo: *Perché le genti fremettero e i popoli meditarono cose vane? Si presentarono i re della terra e si riunirono insieme i capi, contro il Signore e contro il suo Cristo*; e più giù continua parlando proprio in persona di Cristo: *Il Signore mi ha detto: «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato. Chiedi a me, e ti darò le genti come tua eredità e come tuo possesso i confini della terra»*.[42] 7. E presso gli ebrei il nome di Cristo non adornava soltanto quelli che ricevevano l'onore del sommo sacerdozio ed erano unti simbolicamente con

38. *Es* 25,14.
39. Cf *Lev* 4,5.
40. Cf *Num* 13,16.
41. *Lam* 4,20.
42. *Sal* 2,1-2.7-8.

l'olio consacrato, ma anche i re, che i profeti per volere divino ungevano e così rendevano immagini di Cristo. Infatti anch'essi portavano in sé le prefigurazioni della potenza regale e dominatrice del solo e vero Cristo, il Logos divino che regna su tutto. 8. Inoltre abbiamo appreso che anche alcuni dei profeti in forza dell'unzione sono diventati simbolicamente Cristi, sì da aver tutti relazione col vero Cristo, il Logos divino e celeste, che è il solo sommo sacerdote su tutti e il solo re di tutta la creazione e il solo capo dei profeti del Padre.

9. Prova di questo è il fatto che nessuno di coloro che in antico furono unti simbolicamente, né sacerdoti né re né profeti, ricevette tanta potenza di divina virtù quanta ha dimostrato di possedere il salvatore e signore nostro Gesù, il solo e vero Cristo. 10. Infatti nessuno di costoro, anche se eccellevano presso la loro gente in dignità e onore per antichità di genealogia, chiamò mai i suoi sudditi cristiani in forza del nome simbolico di Cristo che veniva loro attribuito. A nessuno di costoro furono attribuiti onori divini da parte dei sudditi, né dopo la loro morte si verificò tale disposizione per cui si fosse pronti a morire per colui che così veniva onorato, e neppure si ebbe tale sconvolgimento di tutti i popoli della terra per qualcuno di quelli di allora, perché in costoro la potenza del simbolo non era tale da operare ciò che ha fatto vedere la presentazione della verità per opera del nostro Salvatore.[43] 11. Questi, che da nessuno aveva ricevuto simboli e figure del sommo sacerdozio e neppure discendeva corporalmente da famiglia sacerdotale, che non era stato tratto al regno da uomini armati e non era diventato profeta alla maniera di quelli antichi, e che da parte dei giudei non aveva assolutamente ottenuto alcun onore e dignità, di tutte queste prerogative fu tuttavia adornato dal Padre non simbolicamente ma realmente. 12. Senza che gli sia toccato nulla di simile a quelli che abbiamo detto, egli è chiamato anche Cristo a maggior ragione di tutti costoro, e poiché è il solo e vero Cristo di Dio ha riempito tutto il mondo di cristiani, del suo nome veramente santo e venerabile, ed ha trasmesso ai seguaci non più simboli e immagini ma con le norme di verità proprio le virtù schiette e la vita celeste. 13. Quanto poi all'unzione,[44] non preparata con sostanza materiale ma risplendente per spirito divino, l'ha ricevuta in quanto partecipe della divinità ingenerata del Padre. Questo c'insegna ancora Isaia, annunciando in persona dello stesso Cristo: *Lo spirito del Signore su di me, per cui mi ha unto. Mi ha inviato a predicare la buona novella ai poveri, ad annunciare la libertà ai prigionieri e la vista ai ciechi.*[45]

43. La rapida e generale diffusione del cristianesimo già in Origene era considerata prova della divinità del suo fondatore.

44. Cristo non era mai stato unto materialmente.

45. *Is* 61,1; *Lc* 4,18.

14. Non solo Isaia ma anche Davide annuncia così proprio alla persona di Cristo: *Il tuo trono, o Dio, nei secoli dei secoli; scettro di rettitudine è lo scettro del tuo regno. Hai amato la giustizia e hai odiato l'iniquità; per questo ti ha unto Dio, il tuo Dio con olio di esultanza a preferenza dei tuoi compagni.*[46] 15. Qui il testo prima lo definisce Dio, in secondo luogo l'onora con lo scettro regale, quindi, dopo aver parlato della potenza divina e reale, in terzo luogo ce lo presenta diventato Cristo, unto non con olio fatto di sostanza materiale ma con olio divino di esultanza. In tal modo ne indica anche eccellenza, superiorità, differenza, rispetto a coloro che anticamente venivano unti più materialmente in forma simbolica. 16. E in altro luogo lo stesso Davide indica ciò che riguarda Cristo dicendo così: *Ha detto il Signore al mio Signore: «Siedi alla mia destra, finché ponga i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi»*, e *Dal ventre prima della stella del mattino ti ho generato. Il Signore ha giurato e non cambierà: tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedek.*[47] 17. Questo Melchisedek[48] è introdotto nelle Sacre Scritture come sacerdote del Dio altissimo, non manifestato tale per unzione materiale né affine al sacerdozio degli ebrei per successione familiare.[49] Perciò secondo il suo ordine, e non secondo l'ordine degli altri che avevano ricevuto simboli e figure, il nostro Salvatore è detto Cristo e sacerdote con l'assunzione di un giuramento. 18. Per tal motivo la storia tramanda che egli non è stato unto corporalmente presso i giudei e neppure ch'è disceso dalla tribù sacerdotale, ma che ha tratto l'essere proprio da Dio prima della stella del mattino, cioè prima della creazione del mondo, e possiede per l'eternità il sacerdozio immortale e immarcescibile.

19. Grande ed evidente prova della sua unzione immateriale e divina è il fatto che, di tutti quanti sono vissuti fino ad oggi, presso tutti gli uomini di tutto il mondo egli soltanto è detto, confessato, riconosciuto Cristo da parte di tutti, che è ricordato con questo nome sia dai greci sia dai barbari, che ancora oggi dai suoi discepoli sparsi in tutto il mondo egli è onorato come re, ammirato più di un profeta, glorificato come vero e unico sacerdote di Dio; e più di tutto ciò, in quanto Logos di Dio preesistente e tratto all'essere prima di tutti i tempi, egli ha ricevuto dal Padre onore degno di venerazione ed è adorato come Dio. 20. Ma la cosa più straordinaria di tutte è che quanti gli siamo consacrati lo celebriamo non solo con le voci e il suono delle parole ma con tutte le disposizioni dell'animo, così che anteponiamo la testimonianza resa a lui alla nostra stessa vita.[50]

46. *Sal* 45 (44),7-8.
47. *Sal* 110 (109),1.3-4.
48. Già in *Ebr* 6,20-7,22 Melchisedek è considerato figura della regalità e del sacerdozio di Cristo.
49. Cf *Gen* 14,17-20.
50. Anche questo motivo era tradizionale (lo si trova, per esempio, in Origene) e

L'antichità del cristianesimo (1,4,1-15)

4, 1. È stato indispensabile trattare qui questi argomenti prima dei fatti storici, perché nessuno avesse a pensare che il nostro salvatore e signore Gesù Cristo sia solo di ieri, a causa del tempo della sua incarnazione. Perché poi nessuno abbia a supporre che il suo insegnamento sia nuovo e straniero, in quanto istituito da un uomo nuovo e per nulla differente dagli altri, suvvia, trattiamo in breve anche di questo punto. 2. Quando di recente si è manifestata a tutti gli uomini la venuta del salvatore nostro Gesù Cristo, senza dubbio è apparso tutto insieme, secondo computi misteriosi dei tempi, un popolo nuovo,[51] né piccolo né debole né confinato in un angolo della terra, ma il più numeroso e il più religioso di tutti i popoli e in tanto indistruttibile e invincibile in quanto protetto sempre dall'aiuto divino, onorato col nome di Cristo presso tutti gli uomini. 3. Per questo anche uno dei profeti, prevedendo grazie all'occhio dello Spirito divino ciò che sarebbe accaduto, fu colto da stupore così da proclamare: *Chi ha udito tali meraviglie e chi ha parlato così? La terra ha partorito in un sol giorno e in una volta sola è nato un popolo.*[52] Ed egli stesso indica in qualche modo il nome futuro dicendo: *Ai miei servi sarà dato un nome nuovo, che sarà benedetto sulla terra.*[53]

4. Ma anche se senza dubbio noi siamo di ieri ed effettivamente questo nome di cristiani è conosciuto da poco presso tutti i popoli, che tuttavia il nostro modo di vivere e comportarci sulla base dei precetti di pietà non sia stato escogitato da noi di recente ma invece è stato istituito per naturale istinto degli antichi uomini cari a Dio, per così dire fin dal momento della creazione dell'uomo, – ecco come lo dimostreremo. 5. Il popolo degli ebrei non è recente, ma è onorato da tutti gli uomini per la sua antichità e a tutti è ben noto. Presso di questo ci sono tradizioni e scritti che trattano di antichi uomini, certo rari e pochi di numero, ma di contro eccellenti per religione, giustizia e ogni altra virtù, alcuni vissuti prima del diluvio altri anche dopo, fra i figli e i discendenti di Noè, e infine Abramo, che i figli degli ebrei vantano come loro capostipite e progenitore. 6. Se uno dicesse che tutti costoro, di cui è attestata la giustizia a cominciare da Abramo risalendo fino al primo uomo, di fatto sono stati cristiani, anche se non di nome, non direbbe cosa inesatta. 7. Tutto ciò infatti

viene grandemente valorizzato da Eusebio, testimone dell'ultima grande persecuzione, da lui descritta, oltre che nella *Storia ecclesiastica*, anche nell'opera dedicata a *I martiri della Palestina.*

51. Il tema della novità del popolo cristiano si trova già nei Padri Apostolici e in Clemente di Alessandria.
52. *Is* 66,8.
53. *Is* 65,15-16.

che vuole indicare questo nome, cioè che il cristiano grazie alla conoscenza e all'insegnamento di Cristo eccelle per saggezza, giustizia, forza di carattere, coraggio di virtù e professione della religione del solo e unico Dio sommo, di tutto ciò quelli si prendevano cura non meno di noi. 8. Non si curavano della circoncisione del corpo, come neppure noi, né dell'osservanza del sabbato, come neppure noi, né delle proibizioni di certi cibi né di altre interdizioni che Mosè, primo fra tutti, cominciò a disporre che fossero praticate in modo simbolico, ciò che ora neppure noi cristiani facciamo. Invece anch'essi conobbero in modo evidente il Cristo di Dio,[54] se abbiamo dimostrato che quello è apparso ad Abramo, ha fatto predizioni ad Isacco, ha parlato con Israele, si è intrattenuto con Mosè e con i profeti successivi. 9. Perciò tu puoi vedere che questi uomini cari a Dio sono stati ritenuti degni anche del nome di Cristo, secondo queste parole che li riguardano: *Non toccate i miei cristi e non maltrattate i miei profeti.*[55] 10. Bisogna perciò senza dubbio ritenere che questa religione, la prima e più antica di tutte, ch'è stata praticata da quegli uomini pii che stavano con Abramo, è la stessa che di recente è stata annunciata a tutti i popoli grazie all'insegnamento di Cristo.

11. Se uno poi obietta che molto tempo dopo Abramo ricevette l'ordine di circoncidersi, si risponde che prima di ciò è attestato che egli era stato giustificato per la fede,[56] poiché la parola divina dice così: *Abramo credette a Dio e gli fu imputato a giustificazione.*[57] 12. E a lui ch'era stato giustificato Dio – cioè Cristo, il Logos di Dio – apparendogli gli fece una predizione riguardante quelli che in seguito sarebbero stati giustificati come lui, con queste parole: *E in te saranno benedette tutte le tribù della terra,*[58] e ancora: *Diventerà un popolo grande e numeroso, e in lui saranno benedetti tutti i popoli della terra.*[59] Ed è possibile intendere che questa predizione si è realizzata in noi. 13. Infatti Abramo fu giustificato per la fede in Cristo, il Logos di Dio che gli era apparso; e avendo abbandonato le superstizioni avite e gli errori della vita precedente, avendo confessato un solo sommo Dio e avendolo servito con opere di virtù e non con l'osservanza della legge di Mosè, che fu successiva, a lui che si trovava in tale condi-

54. Il tema delle teofanie è qui sfruttato da Eusebio a scopo apologetico, a sottolineare la connessione diretta dei cristiani con la religione dei patriarchi e di Abramo, che avevano appunto conosciuto il Logos, mentre i giudei derivano piuttosto dall'osservanza della legislazione mosaica. Su questo tema cf le indicazioni bibliografiche alla precedente p. 178, nota 14.

55. *Sal* 105 (104),15.

56. Eusebio riprende l'argomento paolino di *Rom* 4 per sottolineare la superiorità della fede sulla circoncisione, mentre già Ireneo vedeva realizzata nella Chiesa la promessa fatta da Dio ad Abramo.

57. *Gen* 15,6.

58. *Gen* 22,18.

59. *Gen* 18,18.

zione fu detto che in lui sarebbero state benedette tutte le tribù e tutti i popoli della terra. 14. Orbene con i fatti più evidenti delle parole, al giorno d'oggi, è manifesto che soltanto presso i cristiani in tutta la terra è praticata quella forma di religione ch'era stata di Abramo.

15. Ma allora che difficoltà ci può essere a riconoscere che noi seguaci di Cristo e quegli antichi uomini cari a Dio abbiamo un solo e medesimo modo di vivere e di praticare la religione? Perciò non nuova e straniera, ma se dobbiamo dire la verità, si dimostra che la norma di pietà trasmessa a noi per l'insegnamento di Cristo è la prima, la sola, la vera.

LA LETTERA ALLA COMUNITÀ DI CESAREA

Il simbolo niceno (1-8)[60]

1. Ciò che riguardo alla fede della chiesa è stato fatto nel grande concilio riunito a Nicea è naturale che voi, carissimi, l'abbiate appreso anche da altra fonte, dato che la fama è solita precedere l'esatta informazione sui fatti. Ma perché da tali dicerie la verità non vi venisse annunciata in modo diverso, ho ritenuto necessario inviarvi prima il testo relativo alla fede presentato da me, e poi il secondo ch'è stato pubblicato con l'inserzione di alcune aggiunte alle nostre parole. 2. Il testo da me presentato, che alla presenza del nostro imperatore carissimo a Dio fu letto e riconosciuto andar bene e che fu dichiarato come si conviene, è di questo tenore:[61]

3. «Come abbiamo ricevuto dai vescovi che ci hanno preceduto e nella prima istruzione e quando abbiamo ricevuto il battesimo, come abbiamo appreso dalle Sacre Scritture, e come abbiamo creduto e insegnato sia da preti sia da vescovi, così anche ora crediamo e presentiamo a voi la nostra fede. Eccola:

4. "Crediamo[62] in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di

60. La traduzione di questo testo è di SIMONETTI M. nel volume *Il Cristo*, *o. c.*, 102-113, dove si sottolinea che la lettera di Eusebio «è un documento prezioso perché è l'unico a noi pervenuto che si occupi della formula nicena a brevissima distanza di tempo dalla sua redazione» (p. 102); dal commento (*ibidem*, pp. 555-557), a cui si rinvia per maggiore completezza, sono state ricavate tutte le note.

61. Eusebio presentò il testo per scagionarsi dalla condanna inflittagli dal sinodo antiocheno di qualche mese prima; cf SIMONETTI M., *La crisi ariana*, *o. c.*, 83-84.

62. Il simbolo di Cesarea era tradizionale e ortodosso, ma troppo generico rispetto ai termini della controversia. Di qui l'esigenza di precisarlo in senso antiariano.

tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo signore Gesù Cristo, il Logos di Dio, Dio da Dio, luce da luce, vita da vita, Figlio unigenito, primogenito di tutta la creazione, generato dal Padre prima di tutti i tempi, per mezzo del quale sono state create tutte le cose. Per la nostra salvezza egli si è incarnato, è vissuto fra gli uomini, ha patito, è risorto il terzo giorno, è risalito al Padre e verrà di nuovo con gloria a giudicare i vivi e i morti. Crediamo anche nello Spirito santo. 5. Ognuno di questi crediamo che sia ed esista, il Padre veramente Padre, il Figlio veramente Figlio, lo Spirito santo veramente Spirito santo, come anche il nostro Signore, inviando i suoi discepoli ad annunciare il messaggio, ha detto: *Andate e insegnate a tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo.*[63] Abbiamo confermato anche di essere di questa idea su tali argomenti e di esserlo stati già da molto tempo, e di esser fermi su questa fede fino alla morte, condannando ogni empia eresia. 6. Attestiamo in tutta verità al cospetto di Dio onnipotente e del signore nostro Gesù Cristo di aver sempre pensato così nel cuore e nell'anima, da quando conosciamo noi stessi, e di pensarlo e dirlo anche ora, potendo dimostrarvi con prove e persuadervi che anche nel tempo passato così abbiamo creduto e insegnato"».

7. Dopo che esposi questa professione di fede, a nessuno si presentò l'occasione di controbattere, ma per primo lo stesso nostro imperatore carissimo a Dio attestò che essa era esattissima. Dichiarò che egli stesso pensava così e invitò tutti ad approvare la professione, sottoscriverne la dottrina ed essere d'accordo con essa, aggiungendo soltanto il termine «consustanziale»[64] che egli stesso interpretò dicendo: «Si dica che il Figlio è consustanziale non secondo quanto accade ai corpi, e che egli né per divisione né per qualche scissione ha avuto sussistenza dal Padre. Infatti la natura immateriale intellettuale e incorporea non può esser soggetta a ciò che succede ai corpi; e anche in forza delle parole divine e segrete conviene pensare così». Tali spiegazioni ci fornì il sapientissimo e piissimo imperatore. Essi invece, col pretesto di aggiungere «consustanziale», hanno composto questo testo:

8. «Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato,

63. *Mt* 28,19.

64. Il racconto eusebiano a proposito dell'inserimento nel simbolo di Cesarea del termine *homooúsios*, suggerito probabilmente dalla corrente monarchiana (Marcello, Eustazio), appare tendenzioso e troppo generico.

consustanziale al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose in cielo e in terra. Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti. Crediamo nello Spirito santo. Quelli che dicono: "C'è stato un tempo in cui non esisteva" o "Non esisteva prima di essere stato generato" o "È stato creato dal nulla" o affermano che egli deriva da altra ipostasi o sostanza o che il Figlio di Dio è o creato o mutevole o alterabile, tutti costoro condanna la chiesa cattolica e apostolica».

Spiegazione delle espressioni antiariane (9-17)

9. Una volta proposto da loro questo testo, in che senso essi affermassero «dalla sostanza del Padre» e «consustanziale al Padre», non gliel'abbiamo lasciato passare senza averlo esaminato.[65] Di qui ci fu un seguito di domande e risposte, e parlando il senso di quelle espressioni fu esaminato attentamente. Quanto a «dalla sostanza», essi dichiararono che indicava il derivare dal Padre, ma non esistere come parte del Padre. 10. Anche io ho ritenuto opportuno accettare questa interpretazione della dottrina ortodossa, che afferma che il Figlio deriva dal Padre ma non è parte della sua sostanza. Perciò anch'io sono stato d'accordo con questa interpretazione e non ho respinto il termine «consustanziale», perché avevo davanti agli occhi la finalità della pace e l'esigenza di non allontanarmi dalla retta interpretazione.

11. Nello stesso senso ho accettato anche «generato e non fatto»,[66] poiché essi dicevano che il termine «fatto» è comune con tutto il resto delle creature che sono state create per mezzo del Figlio e con le quali egli non ha nulla di simile. Perciò egli non è fattura simile a quelle create per mezzo di lui, ma è di sostanza superiore rispetto ad ogni cosa fatta, che le parole divine insegnano essere stata generata dal Padre, pur essendo il modo della generazione inesprimibile e inconcepibile da parte di ogni natura creata.

12. Così anche, presa in esame nella discussione l'espressione «il Figlio è consustanziale al Padre»,[67] si stabilì che ciò non è a mo' dei

65. Qui Eusebio rende bene l'idea delle discussioni che si accesero sulle aggiunte antiariane al simbolo di Cesarea, sottoscritte da Eusebio per favorire l'accordo più che per convinzione. In particolare, l'espressione «dalla sostanza» era stata chiarita nel senso di non implicare la scissione della sostanza del Padre in due parti.

66. Su questo punto Eusebio, che non aveva mai definito il Figlio creatura, era effettivamente molto distante dalle posizioni ariane.

67. La spiegazione del termine *homooúsios* sottolinea l'immaterialità della generazione del Figlio, mentre non sono forniti dettagli sulla sua origine (da un testo di Dionigi di Alessandria si ricava invece che esso era in uso presso i monarchiani d'Egitto).

corpi e similmente agli esseri animati mortali, né per divisione della sostanza né per scissione, e neppure con passione o mutamento o alterazione della sostanza e della potenza del Padre. Infatti la natura ingenerata del Padre è estranea a tutto ciò. 13. Invece «consustanziale al Padre» indica che il Figlio di Dio non ha alcuna somiglianza con le creature create, e invece è simile in tutto al solo Padre che lo ha generato, e non deriva da altra ipostasi o sostanza ma dal Padre. Sembrò bene accondiscendere all'imperatore che in persona dava questi chiarimenti, dato che venimmo a sapere che anticamente anche alcuni dotti e illustri vescovi e scrittori avevano fatto uso del termine «consustanziale» nella dottrina del Padre e del Figlio.

14. Questo sia detto riguardo alla professione di fede, con la quale tutti fummo d'accordo non senza esame, ma secondo i concetti esposti, che furono esaminati alla presenza dello stesso imperatore carissimo a Dio e risultarono in accordo con le spiegazioni che ho detto. 15. Quanto all'anatematismo[68] che essi aggiunsero alla professione di fede, ritenni che fosse senza danno, perché proibiva di usare termini non attestati nella Scrittura, a causa dei quali suole nascere quasi ogni occasione di disordine e confusione nella chiesa. Perciò, dato che in nessuna scrittura divinamente ispirata si fa uso di «dal nulla» e di «c'è stato un tempo in cui non esisteva» e di ciò che segue, non sembrò ben fatto dire e insegnare tali cose. Fui perciò d'accordo con l'imperatore che era di questo avviso, poiché neppure nel tempo precedente ero stato solito far uso di tali espressioni.

16. Inoltre non sembrò fuor di luogo condannare la proposizione «non esisteva prima di essere stato generato», in quanto tutti furono d'accordo che il Figlio di Dio esiste prima di nascere secondo la carne. Inoltre il nostro imperatore carissimo a Dio con la sua parola spiegò che il Figlio secondo la sua nascita divina è anteriore a tutti i tempi, poiché, anche prima di essere generato in atto, esisteva in potenza nel Padre senza generazione, perché il Padre è sempre Padre come anche sempre re e sempre salvatore, in quanto è tutto in potenza ed è sempre uguale a sé stesso.

17. Ho ritenuto necessario, carissimi, inviarvi queste notizie per chiarirvi quale sia stato il criterio del mio esame e della mia approvazione, e come coerentemente a volte abbia resistito fino all'ultimo momento, quando trovavo difficoltà in espressioni scritte in modo

68. Anche nella spiegazione dell'anatematismo finale Eusebio è in parte tendenzioso, perché l'espressione sulla preesistenza del Figlio rispetto alla sua generazione si riferiva in realtà a quella *ab aeterno* dal Padre e non, come dice qui Eusebio, alla sua nascita «secondo la carne».

diverso, altre volte invece abbia accettato senza far difficoltà espressioni che non provocavano danno, quando, esaminati attentamente i termini, il loro concetto mi parve accordarsi con quanto io stesso avevo professato nella formula di fede che avevo prima proposto.

VITA DI COSTANTINO

Prologo: la vicenda di un servo fedele (1,1,1-3,4)[69]

1, 1. Non è trascorso molto tempo da che l'intiero genere umano celebrava con feste e banchetti in onore del grande imperatore gli anniversarî di ogni decennale; non è neppure trascorso molto tempo da che anche noi, di persona, con un solenne encomio in occasione del ventennale, rendevamo omaggio al glorioso vincitore, che accogliemmo in mezzo al sinodo dei ministri di Dio;[70] ed è soltanto da poco che, proprio nel palazzo imperiale, coronavamo la sacra testa con ghirlande di frasi intrecciate in sua lode nella ricorrenza del trentennale.[71] 2. Ora, però, la parola ci si arresta piena d'incertezza, desiderosa, sì, di proferire qualcuno degli argomenti che le sono familiari, ma in dubbio persino su dove rivolgersi, colpita com'è da quest'unica meraviglia che è lo straordinario spettacolo che le sta davanti. Infatti, ovunque volga attentamente lo sguardo, sia ad Oriente sia ad Occidente, sia verso qualsiasi punto della terra sia verso il cielo stesso, in ogni luogo e dappertutto scorge che quel principe benedetto è tuttora presente nell'impero.[72] 3. Vede che i suoi figli,[73] simili a novelle fiaccole, hanno riempito dei raggi paterni tutta la terra e che egli stesso è ancora vivo in potenza e governa tutto il mondo in modo migliore di prima, come se si fosse moltiplicato nella successione dei figli. Questi già da prima rivestivano la carica di cesari,[74] e ora che si sono identificati

69. La traduzione dell'inizio emblematico dell'opera eusebiana dedicata a celebrare l'imperatore è di TARTAGLIA L. (sul testo critico di WINKELMANN F. nei GCS), che ha introdotto, tradotto e annotato l'intero scritto: EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino* (= Quaderni di Koinonía 8), Napoli 1984, 39-42. Dallo stesso volume, a cui si rinvia per maggiore completezza e per la bibliografia, sono state ricavate le note, eccetto la seconda parte della nota 78 e l'intera nota 85.

70. Si tratta del concilio di Nicea, tenutosi nel 325, l'anno in cui Costantino celebrò il ventesimo anniversario del suo impero.

71. Il discorso di Eusebio per l'occasione è contenuto nella cosiddetta *Lode di Costantino*.

72. Il testo dei manoscritti è stato in questo caso corretto dagli editori.

73. Si tratta di Costantino II, Costanzo II e Costante.

74. Costantino II dal 317, Costanzo II dal

perfettamente con il genitore, assimilandone la virtù religiosa, sono stati proclamati *autokratores*, augusti, *sebastoí*, imperatori[75] e risplendono cinti degli ornamenti che furono del padre loro.

2, 1. E la nostra parola si riempie di stupore nel vedere che colui che fino a poco tempo addietro era possibile osservare in un corpo mortale e in nostra stessa compagnia, questi ora, in modo veramente straordinario, anche dopo il termine della vita, quando cioè la natura rifiuta ciò che è superfluo come qualcosa di alieno, continua a godere degli stessi palazzi e degli stessi possedimenti imperiali, degli stessi onori e degli stessi encomi di prima.[76] 2. Si rivolge allora alle sfere celesti e anche lì immagina che quell'anima tre volte benedetta sia unita a Dio in persona, libera da ogni involucro mortale e terreno, e splendente in una veste abbagliante di luce. 3. Considerando dunque che quell'anima, dopo una lunga permanenza su questa terra, non è più avvinta in occupazioni mondane, ma che, anzi, ha ottenuto in premio il diadema perennemente rigoglioso della vita eterna e la condizione immortale di un'esistenza beata, la nostra parola si arresta attonita in quanto è la parola di un comune mortale, e non riesce ad articolare suono alcuno, consapevole essa stessa della propria inadeguatezza. Si impone, pertanto, da sé di tacere, per fare in modo che un'altra parola, quella che è la migliore in assoluto,[77] si assuma il cómpito di intessere un inno che sia all'altezza delle attuali circostanze. E poiché questa è la parola che, in quanto appartenente a Dio, ha valore eterno, ad essa soltanto riesce possibile dimostrare la verità delle proprie affermazioni.

3, 1. Per mezzo delle quali annuncia che colmerà a sua volta di grazie quanti hanno in essa fede e venerazione, e che quanti le sono ostili e si adergono come suoi nemici si costruiranno con le proprie mani la rovina dell'anima. E fin da questa terra ha dato prova della verità delle sue promesse, mostrando l'orribile morte cui vanno incontro i tiranni empi e nemici di Dio e rivelando come sia stata invece felice e celebrata, oltre alla vita, anche la morte del suo servo fedele,[78] tanto che pure quest'ultima ha lasciato un ricordo indimentica-

324, Costante dal 333.

75. La proclamazione avvenne nel 337.

76. Lo stesso Eusebio riferisce che in attesa dei funerali di Costantino nel palazzo imperiale tutto si svolse come se l'imperatore fosse ancora vivo.

77. Si tratta del Logos divino.

78. Nello scritto di Eusebio (che nell'ultimo libro descrive la fine esemplare e tranquilla dell'imperatore) altri esempi di morte pia e serena riguardano Costanzo Cloro ed Elena, mentre morti orrende sono quelle di Galerio e Massimino Daia. L'espressione «servo fedele» traduce il vocabolo greco *therápōn* che nella Settanta è frequentemente adoperato come apposizione di Mosè: cf, per esempio, *Es* 4,10 e 14,31; *Num* 11,11 e 12,7 (ripreso in *Ebr* 3,2 e 5); *Dt* 3,24; *Giosuè* 1,2 e 9,2b e 2d (nel testo ebraico 8,31 e 33) e *1 Cr* 16,40

bile ed[79] ha meritato monumenti non certo effimeri, ma imperituri. 2. Il genere umano, infatti, alla ricerca di un conforto alla fine mortale e caduca cui va incontro, credette di poter venerare le tombe degli antenati con l'offerta votiva di immagini, quasi fossero onori destinati a durare in eterno: chi apprestando dipinti a chiaroscuro coi colori della pittura ad encausto, chi figure umane con colpi di scalpello nella materia inerte, chi ancora incidendo profondamente su lastre e colonne epigrafi, ognuno si illuse di affidare in tal modo a sepolcri perenni le virtù di coloro che si volevano onorare. Ma tutto ciò era destinato a perire sotto l'effetto rovinoso della lunga azione del tempo, in quanto quel che si riproduceva era l'immagine di corpi corruttibili, non già la forma dell'anima immortale. Tuttavia questo sembrava bastare a quanti non nutrivano nessuna speranza di altri beni oltre la fine della vita mortale. 3. Dio, però, Dio che è il comune salvatore di noi tutti, tiene in serbo presso di sé, per quanti amano la pietà religiosa, beni maggiori di quel che la mente umana possa concepire, e già da qui elargisce, come in pegno, un'anticipazione delle ricompense future, consolidando nei modi più diversi, di fronte agli occhi degli uomini, la speranza di beni immortali. 4. Questo predicono gli antichi oracoli dei profeti consegnati alla Scrittura; questo attestano le vite di uomini cari a Dio, che molto tempo fa rifulsero di ogni virtù e di cui ancora oggi i posteri hanno ricordo; questo dimostra essere la verità anche la nostra epoca, nella quale Costantino, unico tra quanti mai ebbero il supremo potere dell'Impero romano, fu amato da Dio, sovrano dell'universo, e fu per tutti gli uomini un luminoso esempio di vita religiosa e pia.

Dio a fianco dell'imperatore (1,4-6)

4. Anche Dio stesso, da Costantino sempre venerato, diede di tutto ciò conferma con evidenti segni, ponendosi propizio[80] al suo fianco al principio durante e alla fine dell'impero, e fu Dio che propose al

(solo nel greco); così anche *Sap* 10,16. Lo stesso termine è poi diffuso nella letteratura pseudepigrafa, nei Padri Apostolici e negli Apologisti (cf BAUER W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin / New York 1988[6], 729) e si ritrova in Origene, sopratutto nel *Commento a Giovanni* (per le indicazioni relative cf l'edizione di BLANC C. in SC 120, Paris 1966, 397; a queste indicazioni si può aggiungere almeno *Contro Celso*, 7,41). Il riecheggiamento biblico non è segnalato né dall'editore né dal curatore dell'edizione italiana della *Vita Constantini*.

79. Il testo dei manoscritti è stato qui corretto.

80. Anche in questo caso il testo è stato corretto.

genere umano Costantino quale maestro esemplare di pietà religiosa; e lui, unico tra quanti mai imperatori si sia avuta da sempre memoria, su tutti innalzò, simile ad una grandissima stella e ad un araldo che con voce potente annuncia la vera religione, e, col procurargli ogni sorta di beni, a lui solo Dio mostrò i pegni che la sua fede gli aveva meritati.

5, 1. Fu così che lo onorò con la durata[81] di tre intieri decenni di impero e fissò il limite della sua vita tra gli uomini in un numero d'anni doppio rispetto a quelli del suo regno.[82] E offrendo l'immagine del proprio potere sovrano, lo designò vincitore di tutta la genia dei tiranni e distruttore dei sacrileghi giganti,[83] che, spinti da animo folle e temerario, avevano innalzato contro Dio stesso, signore di tutto l'universo, le armi dell'empietà. 2. Ma costoro, in men che non si dica, nello stesso istante in cui apparvero furono annientati, perché Dio, che è uno e solo, munì di armi divine il suo servo, unico contro molti, liberò per mezzo suo la vita umana dalla moltitudine degli empi e fece di Costantino un maestro di fede nella propria Persona,[84] un maestro che a gran voce testimoniò agli orecchi di tutti di conoscere il vero Dio e di detestare l'errore delle false divinità.

6. E da servitore fedele e buono[85] questo egli sempre fece e sempre annunciò, dichiarandosi apertamente schiavo e riconoscendosi servo del re dell'universo. Dio subito lo ripagò e lo rese signore, padrone e vincitore, lui solo, tra quanti imperatori siano mai esistiti, insuperabile ed invincibile, eternamente vittorioso e costantemente adorno dei trofei conquistati contro i nemici, imperatore tale, quale nessuno a memoria d'uomo ricorda esservene stati altri nei tempi passati, tanto caro a Dio e beatissimo, tanto pio e felice, da estendere con grande facilità il proprio dominio su molti più popoli che non i suoi predecessori, e da condurre a compimento senza molestia alcuna il suo impero, fino alla fine.

81. Il testo è stato pure qui corretto.
82. Verso la fine dell'opera Eusebio dice che il regno di Costantino durò quasi trentadue anni. Le questioni della cronologia costantiniana sono tuttavia piuttosto complesse (per esempio, la nascita viene collocata tra il 272 e il 274 oppure tra il 283 e il 284, e perfino nel 288) e tuttora parzialmente aperte.
83. Si tratta dei persecutori dei cristiani.
84. Anche in questo caso il testo è stato corretto.
85. L'espressione riecheggia, oltre che *Mt* 25,21-23 anche *Ebr* 3,2 e 5, che cita *Num* 12,7 per definire Mosè (cf sopra la nota 78). Anche in questo caso il duplice riecheggiamento biblico non è segnalato né dall'editore né dal curatore dell'edizione italiana della *Vita Constantini*. Il paragone tra Mosè e l'imperatore è un motivo ricorrente nei primi due libri dello scritto eusebiano (cf in proposito le note 37 e 110 alle pp. 48 e 67 dell'edizione italiana).

Cf CPG II, 3465-3507; DPAC I, 1285-1293: s.v. (CURTI C.); QUASTEN, II, 312-348.

Edizioni

PG 19-24; GCS (*Eusebius Werke* 1-9); SC 31, 41, 55, 73 (*Storia ecclesiastica*); 206, 228, 262, 266, 215, 369, 292, 307, 338 (*Preparazione evangelica*) e 333 (*Contro Ierocle*).

Traduzioni

Storia ecclesiastica. In italiano: MASPERO F., - CEVA M. (= I classici di storia 11), Milano 1979. In spagnolo: VELASCO DELGADO A. (= BAC 349-350), Madrid 1973. In tedesco: HAEUSER P., - GAERTNER H. A., München 1981².
Vita di Costantino. In italiano: TARTAGLIA L. (= Quaderni di Koinonía 8), Napoli 1984.
Lode di Costantino. In inglese: DRAKE H. A. (= Classical Studies 15), Berkeley / Los Angeles / London 1976.
Contro Ierocle. In francese: FORRAT M. (= SC 333), Paris 1986.
Preparazione evangelica. In francese: DES PLACES É., SIRINELLI J., ZINK O., SCHROEDER G., FAVRELLE G. (= SC 206, 228, 262, 266, 215, 369, 292, 307, 338), Paris 1974-1991.

Strumenti

Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. 4. Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Epiphane de Salamine, Paris 1987.

Studi

BARNES T. D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Massachusetts / London 1981; CHESNUT G. F., *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius* (= ThH 46), Paris 1977; CHRISTENSEN T., *Rufinus of Aquileia and the Historia ecclesiastica, Lib. VIII-IX, of Eusebius* (= Historisk-filosofiske Meddelelser 58), Copenhagen 1989; CURTI C., *Eusebiana. I. «Commentarii in Psalmos»* (= Saggi e Testi Classici, Cristiani e Medievali 1), Catania 1989²; DES PLACES É., *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture Sainte* (= ThH 63), Paris 1982; GOEDECKE M., *Geschichte als Mythos. Eusebs «Kirchengeschichte»* (= Europäische Hochschulschriften 307), Frankfurt am Main / Bern / New York / Paris 1987; GRANT R. M., *Eusebius as Church historian*, Oxford 1980; LEVEN K.- H., *Medizinisches bei Eusebios von Kaisareia* (= Düsseldorfer Arbeiten zur Geschichte der Medizin 62), Düsseldorf 1987; LUIBHÉID C., *Eusebius of Caesarea and the Arian crisis*, Dublin 1978; MOSSHAMMER A. A., *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg / London 1979; TWOMEY V., *«Apostolikos Thronos». The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great* (= Münsterische Beiträge zur Theologie 49), Münster 1982; WALKER P. W. L., *Holy city, holy places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990; WINKELMANN F., *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin 1991.

SANT'ALESSANDRO DI ALESSANDRIA E ARIO

Furono i protagonisti/antagonisti della prima fase della lunga controversia, detta ariana, che si svolse per tutto il IV secolo, coinvolgendo, dopo l'iniziale scintilla ad Alessandria d'Egitto, la cristianità intera. L'inizio del conflitto si configura come una frattura all'interno della tradizione origeniana in materia cristologica e trinitaria:[1] non mancarono tuttavia motivi occasionali a inasprire le posizioni. Alessandro fu vescovo dal 312 al 328. Fin dall'inizio il suo episcopato fu travagliato, a causa dello scisma di Melizio di Licopoli che propugnava il massimo rigore nei confronti dei *lapsi* della persecuzione di Diocleziano (303-312), particolarmente dura in Egitto. Melizio era stato scomunicato da Pietro di Alessandria (morto martire nel 311) ma lo scisma era continuato sotto Achilla e Alessandro, perché Melizio aveva ordinato vescovi e costituito una chiesa rivale, comprendente quasi metà delle sedi suffraganee di Alessandria. Ario stesso, forse originario della Libia, aveva aderito alla chiesa rigorista di Melizio, al tempo dell'episcopato di Pietro, poi, dopo vari contrasti, si era riaccostato alla chiesa cattolica divenendo prete con Achilla. Era stato in lizza con Alessandro per l'episcopato e intorno al 320 era ormai un prete anziano, influente e austero, preposto alla chiesa di Baucali. Fu in questo periodo che cominciò ad attirarsi critiche per la sua dottrina trinitaria.

Ario sottolinea l'assoluta trascendenza dell'unico Dio, ingenerato ed eterno, rispetto al complesso della creazione. Il Figlio è portato all'essere non per generazione dalla sostanza divina bensì dal nulla, per un libero atto creatore di Dio che costituisce il Figlio come dio unigenito prima di ogni altra creatura, quindi *ante tempus*. Ario sembra mosso da due esigenze: da un lato il rifiuto di ogni concezione materialistica o animalistica della generazione divina, con la possibile

1. Quello che i moderni chiamano "pensiero trinitario" fino alla metà circa del IV secolo fu piuttosto, per la maggior parte dei teologi, riflessione limitata ai rapporti intradivini fra Padre e Figlio.

implicazione di diminuzione o scissione della monade divina, dall'altro la riaffermazione dell'individualità sussistente del Figlio (contro le tendenze sabelliane), ottenuta accentuando il tradizionale subordinazionismo della dottrina del Logos, il quale viene distinto nettamente dal Padre in forza della sua inferiorità di natura: in pratica Ario fa del Figlio un dio minore. Ario mantiene la dottrina origeniana delle tre ipostasi nella Trinità, distinte e subordinate l'una all'altra, ma le considera diverse per sostanza e legate da un rapporto di creazione.

Alessandro, con atteggiamento conforme alla tradizione ecclesiastica, convocò un pubblico dibattito di fronte al clero per confrontare le posizioni di Ario e degli accusatori. Dopo molte incertezze, dovute a motivi di prudenza e alla comune matrice di pensiero con Ario,[2] invitò quest'ultimo alla ritrattazione. Ario rifiutò, continuando a diffondere le sue teorie. Allora Alessandro radunò un concilio di circa 100 vescovi d'Egitto e Libia che scomunicò e depose Ario, il quale si rifugiò a Cesarea di Palestina, presso Eusebio. Da lì o forse ancora da Alessandria egli scrisse a Eusebio di Nicomedia, vescovo ambizioso e influente presso la corte imperiale, nonché suo excondiscepolo alla scuola di Luciano di Antiochia, una lettera di difesa e di accusa contro Alessandro, cui fa carico di proclamare due ingenerati. Dalle due lettere che ci restano di Alessandro constatiamo semplicemente che il suo insegnamento prosegue quello di Origene nella distinzione, a proposito del Figlio, fra *arché* ontologica e cronologica, per cui il Figlio ha la prima nel Padre ma manca della seconda, essendo generato dal Padre con generazione reale ed eterna, inesplicabile dalle limitate capacità umane. Proprio questa generazione *ab aeterno* del Figlio, che era stata un punto qualificante e di difficile comprensione dell'insegnamento origeniano, è inammissibile per Ario, per il quale ciò che è eterno non può essere generato.

Con l'interessamento dei due Eusebi il conflitto travalicò i limiti egiziani e due sinodi a Nicomedia e Cesarea proclamarono l'ortodossia di Ario e lo reintegrarono: è evidente l'intento politico di ridimensionare l'influenza della sede di Alessandria. A questo punto si formarono due partiti in Oriente, che cominciarono ciascuno un'attività di propaganda epistolare. Costantino, unico imperatore dopo la vittoria su Licinio (324), cercò di ristabilire la pace religiosa, intervenendo prima con una lettera ad Alessandro e Ario, poi inviando ad Alessandria Osio di Cordova, infine indicendo il primo concilio ecu-

2. Entrambi sono sostenitori della dottrina delle ipostasi, che sottolinea al meglio la sussistenza personale del Figlio.

menico di Nicea, che condannò Ario e stabilì la formula dell'*homooúsios* (il Figlio consustanziale al Padre).[3] Un mutamento della politica religiosa di Costantino portò a una sua successiva riabilitazione nel concilio di Gerusalemme del 335: Ario andò vicino all'agognato rientro in Alessandria, ma ne fu impedito da una morte improvvisa.

Ario fu un abile propagandista: sappiamo di sue versificazioni teologiche su arie di canzoni conosciute, per favorire la diffusione della sua dottrina fra il popolo. Ci restano tre lettere (una a Eusebio di Nicomedia, una ad Alessandro, esposizione di fede di tono conciliante, scritta su invito di Eusebio di Nicomedia, una lettera a Costantino scritta nel 327 insieme a Eusebio contenente un credo per dimostrare la propria ortodossia) e frammenti della *Thalia*, opera in versi.

Delle 70 lettere scritte da Alessandro ce ne restano, come già si è detto, due: l'*epistula encyclica «Enòs sómatos»*, scritta dopo il concilio dei cento vescovi e indirizzata a tutti i presuli della «chiesa cattolica», per esporre dottrina e confutazione di Ario, e l'*Epistula ad Alexandrum Constantinopolitanum*, con una nuova esposizione e più ampia confutazione di Ario.

ARIO

Lettera a Eusebio di Nicomedia[1]

È il documento più antico della controversia ariana, la prima fonte diretta sull'insegnamento di Ario, scritto forse ancora da Alessandria o appena giunto a Cesarea, prima tappa dell'esilio. Rimprovera ad Alessandro di fare del Figlio un secondo ingenerato, col considerarlo generato da sempre. Da parte sua afferma che il Figlio non è eterno, cioè esiste un "prima" in cui il Figlio non c'era, e che deriva dal nulla, perché non proviene da un sostrato che si divide. Con queste due affermazioni Ario ritiene di aver salvaguardato l'individualità del Figlio senza aver creato due dèi (cioè due ingenerati), in quanto il Figlio ha la divinità per grazia e volere dell'unico Dio, e di aver evitato una concezione animalistica della generazione. Tuttavia è proprio l'esclusione di

3. La fortuna di tale formula ebbe alterne vicende dopo il Concilio in quanto veniva sospettata di sabellianismo da parte dei vescovi orientali, soprattutto perché gli anatematismi finali di Nicea condannavano indiscriminatamente quanti affermavano il Figlio proveniente da altra sostanza (*ousía*) o ipostasi (*hypóstasis*) rispetto al Padre, non facendo distinzione quindi fra due termini che per gli orientali avevano significato diverso: il secondo, in particolare, indicava per essi la sussistenza personale del Figlio e qualificava la posizione antisabelliana.

1. Traduzione di SIMONETTI M., in ID., (a cura di), *Il Cristo*. Vol. II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 1986, 70-73.

una generazione reale che renderà la sua dottrina inaccettabile e contrastante una tradizione generalizzata. Non c'è traccia invece dell'affermazione che Alessandro rimprovera alla parte ariana (vedi la lettera di Alessandro) di considerare il Figlio soggetto a mutamento. In effetti Ario può affermare del tutto coerentemente con i suoi presupposti l'inalterabilità del Figlio, perché questa proprietà gli deriva, come tutte le altre, dal volere immutabile di Dio. Nelle discussioni verbali può darsi che qualche seguace di Ario abbia estremizzato, o parlato in linea teorica, ma questa possibilità è valida in generale in tutti i confronti ideologici: analoghi incidenti possono essere occorsi ad Alessandro stesso, considerate alcune critiche di Ario.

1. Al signore Eusebio, amatissimo uomo fedele a Dio e di retta fede, da parte di Ario, perseguitato da papa[2] Alessandro ingiustamente a causa della verità che vince su tutto e che anche tu difendi, salute nel Signore.

2. Poiché il padre Ammonio veniva a Nicomedia, mi è sembrato opportuno e doveroso salutarti per suo tramite e insieme rammentarti l'affetto in te innato e la buona disposizione che hai verso i fratelli, in grazia di Dio e del suo Cristo, dato che il vescovo aspramente ci tormenta, ci perseguita e usa contro di noi ogni mezzo, sì che ci ha scacciato dalla città quali uomini senza Dio. Il motivo è che noi non siamo d'accordo con lui che afferma pubblicamente: «Sempre Dio sempre il Figlio, insieme il Padre insieme il Figlio, il Figlio coesiste con Dio senza essere stato generato, generato da sempre, ingenerato-generato.[3] Né nel pensiero né di un solo istante Dio precede il Figlio. Sempre Dio sempre il Figlio. Il Figlio deriva proprio da Dio».

3. E poiché Eusebio, il tuo collega di Cesarea, Teodoto, Paolino, Atanasio, Gregorio, Aezio[4] e tutti gli orientali affermano che Dio, senza avere inizio, preesiste al Figlio, tutti sono condannati, eccetto Filogonio, Ellanico e Macario,[5] eretici ignoranti i quali sostengono uno che il Figlio è eruttazione, un altro emissione, un altro ingenerato insieme col Padre.

4. Tali empietà non possiamo neppure stare a sentire, anche se gli eretici ci minacciano mille morti. Ma noi che cosa affermiamo, pensiamo, abbiamo insegnato e insegnamo? Il Figlio non è ingenerato, né in alcun modo è parte dell'ingenerato né deriva da un sostrato;

2. Il titolo in Oriente indica genericamente il vescovo (= padre).
3. Non consta che Alessandro abbia mai definito il Figlio ingenerato-generato. Dalle lettere che abbiamo si limita a continuare l'insegnamento origeniano della generazione *ab aeterno* del Figlio. Vale a questo proposito quanto detto sopra p. 204.
4. Sono rispettivamente vescovi di Laodicea, Tiro, Anazarbo, Berito, Lidda.
5. Vescovi di Antiochia, Tripoli di Siria, Gerusalemme. Dal pochissimo che dice Ario, sembrano da lui accusati di concezioni materialiste di Dio e di sabellianismo.

ma per volere e decisione del Padre è venuto all'esistenza prima dei tempi e dei secoli, pienamente Dio, unigenito, inalterabile. 5. E prima di essere stato sia generato sia creato sia definito sia fondato[6] non esisteva. Infatti non era ingenerato. Veniamo perseguitati perché abbiamo detto: «Il Figlio ha principio, mentre Dio è senza principio». Per questo siamo perseguitati, e perché abbiamo detto: «Deriva dal nulla». Così abbiamo detto, in quanto non è né parte di Dio né deriva da un sostrato. Per questo siamo perseguitati. Il resto tu lo sai.

Ti auguro di star bene nel Signore, memore delle nostre afflizioni, Eusebio veramente collucianista.[7]

SANT'ALESSANDRO DI ALESSANDRIA

Lettera enciclica sinodale[8]

A seguito dell'intervento di Eusebio di Nicomedia nella questione di Ario, Alessandro si vede costretto ad ampliare a sua volta il fronte di un conflitto che avrebbe preferito restasse all'interno della sua diocesi. Nasce così questa lettera enciclica rivolta a tutti i vescovi della cristianità per cercare di anticipare le mosse di Eusebio, spiegando loro l'errore di Ario e la scomunica inflittagli dal sinodo di Alessandria.

1. Alessandro saluta nel Signore gli amati e stimatissimi colleghi di tutta la chiesa cattolica.

2. Poiché uno solo è il corpo della chiesa cattolica e le Sacre Scritture ci impongono di custodire il vincolo della concordia e della pace,[9] è opportuno che noi ci scriviamo e ci comunichiamo reciprocamente ciò che accade presso ciascuno, perché, sia che soffra sia che si rallegri un membro, noi tutti insieme soffriamo e ci rallegriamo reciprocamente. 3. Orbene nella nostra diocesi uomini empi e nemici di Cristo son venuti fuori a insegnare un'apostasia che a ragione si può considerare e definire precorritrice dell'Anticristo. 4. Io avrei voluto passare sotto silenzio tale fatto, perché il male si esaurisse nell'ambito

6. Il riferimento è a *Prov* 8,22-25, passo in cui la Sapienza, identificata col Logos, dice di sé, nel testo dei Settanta, prima di essere stata «creata» e poi di essere stata «generata» da Dio. La tradizione intendeva il verbo «creare» come sinonimo di «generare»; Ario, al contrario, fa di «generare» un sinonimo di «creare» per cui il Logos è creatura del Padre, non genitura. Cf SIMONETTI M., *Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22*, in ID., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 9-87.

7. Ario e Eusebio erano stati discepoli del prete Luciano di Antiochia, con altri ariani della prima generazione. Quindi Luciano doveva aver in qualche modo anticipato l'insegnamento di Ario.

8. Traduzione di SIMONETTI M., in ID., (a cura di), *Il Cristo*. Vol. II, *o. c.*, 82-91.

9. Cf *Ef* 4,3.

dei suoi soli principali assertori e non si diffondesse in altri luoghi, contaminando le orecchie di persone pure. Ma Eusebio, che ora è a Nicomedia, ritenendo che su di sé riposino le sorti della chiesa, perché pur avendo abbandonato Berito e gettato l'occhio sulla chiesa di Nicomedia, non è stato sottoposto a giudizio,[10] si è messo a capo anche di questi apostati e ha intrapreso a scrivere dovunque raccomandandoli, al fine di trarre qualche ignaro a questa eresia pessima e nemica di Cristo. Perciò io, sapendo ciò ch'è scritto nella Legge, ho ritenuto necessario non conservare più il silenzio e dar notizia a voi tutti, perché impariate a conoscere sia questi che sono diventati apostati sia le sciagurate espressioni della loro eresia, così che, se vi scrive Eusebio, non gli prestiate attenzione. 5. Infatti, volendo ora rinnovare, approfittando di costoro, la sua vecchia malizia per lungo tempo taciuta, egli fa finta di scrivere per loro ma in realtà dimostra di agire così per provvedere al suo interesse.

6. Ecco quelli che hanno apostatato: Ario, Achille, Aitale, Carpone, un altro Ario, Sarmata, che allora erano preti; Euzoio, Lucio, Giulio, Mena, Elladio, Gaio, che allora erano diaconi; e con loro Secondo e Teona,[11] che allora erano detti vescovi. 7. Ecco quindi le loro affermazioni, che hanno escogitato contro la Scrittura:

«Non sempre Dio fu padre, ma ci fu un tempo in cui Dio non era padre. Non sempre è esistito il Logos di Dio, ma è stato creato dal nulla. Infatti colui che era Dio ha creato dal nulla quello che non esisteva; perciò c'è stato un tempo in cui quello non esisteva. Infatti il Figlio è creatura e fattura. Né è simile al Padre per sostanza; né è il vero e naturale Logos del Padre né è la sua vera Sapienza, ma è soltanto una delle cose fatte e create, e impropriamente è definito Logos e Sapienza, mentre anch'egli è stato creato dal vero e proprio Logos di Dio e dalla sapienza che è in Dio, nella quale Dio ha fatto tutte le cose e anche quello. 8. Perciò egli è mutevole e alterabile per natura,[12] e alla pari di tutte le creature razionali. Il Logos è estraneo, altro e separato rispetto alla sostanza di Dio, e il Padre è invisibile al Figlio. Infatti il Logos non conosce il Padre esattamente e perfettamente, né lo può vedere perfettamente. Infatti il Figlio non conosce neppure la sua stessa sostanza, com'essa è. 9. Infatti è stato creato

10. Alessandro qui e poco oltre accusa Eusebio di sfruttare la vicenda di Ario per affermare il proprio prestigio, e, per corroborare l'accusa, ricorda l'ambizione di Eusebio nel volersi trasferire dalla sede di Berito a quella di Nicomedia, dove si trovava l'imperatore. I trasferimenti dei vescovi erano considerati riprovevoli e a Nicea sarebbero stati proibiti (canone 15).

11. Vescovi di Tolemaide e di Marmarica (Libia) che sarebbero stati condannati a Nicea.

12. Sulla fondatezza di questa accusa cf. quanto detto sopra p. 206.

per noi, perché servendosi di lui come di uno strumento Dio ci creasse; né sarebbe esistito se Dio non ci avesse voluto creare». 10. Uno li interrogò se il Logos di Dio può cambiare come il diavolo è cambiato; e non ebbero ritegno ad affermare che lo può. Infatti in quanto creato e fatto, è di natura mutevole.

11. Ario e quelli con lui che facevano tali affermazioni e per esse tenevano un contegno spudorato, e i loro seguaci, noi riunitici con i vescovi d'Egitto e di Libia in numero di circa cento li abbiamo condannati. Ma i partigiani di Eusebio li hanno accolti e si danno da fare per mescolare la menzogna con la verità e l'empietà con la retta fede. Ma non prevarranno. Infatti la verità vince e non ci può essere comunione fra la luce e le tenebre né accordo fra Cristo e Beliar. 12. Chi mai infatti ha udito tali affermazioni? E chi ad udirle non se ne tiene lontano e tura le orecchie per tenerle immuni dalla sozzura di tali parole?[13] Chi, ad udire Giovanni che dice: *In principio era il Logos*,[14] non biasima costoro che affermano: «C'è stato un tempo in cui non esisteva»? Chi, ad udire nel Vangelo *Figlio unigenito* e *per mezzo di lui tutto è stato fatto*,[15] non odierà costoro che affermano che egli è una delle cose create? Come infatti egli può essere una delle cose che sono state fatte per suo mezzo? o come è Unigenito colui che, secondo loro, è connumerato insieme con tutti? Come può derivare dal nulla, dal momento che il Padre dice: *Il mio cuore ha emesso una buona parola*[16] e *Dal ventre prima della stella del mattino ti ho generato?*[17] 13. Come può essere dissimile dal Padre per sostanza colui che è l'immagine perfetta e il riflesso del Padre e che dice: *Chi ha visto me ha visto il Padre?*[18] Come infine, se il Figlio è logos e sapienza di Dio, c'è stato un tempo in cui non esisteva? Infatti sarebbe lo stesso che essi dicessero che un tempo il Padre è stato privo di logos e sapienza.

14. Come è mutabile e alterabile colui che dice da sé: *Io sono nel Padre e il Padre è in me*,[19] e *Io e il Padre siamo una cosa sola*,[20] e dice per mezzo del profeta: *Guardatemi, perché io sono e non mi sono mutato?*[21] Se infatti questo passo può essere riferito anche proprio al Padre, sembra però più conveniente dirlo ora del Logos, perché anche diventato uomo non si è mutato, ma – secondo quanto ha detto l'apostolo – *Gesù Cristo è lo stesso ieri oggi e nei secoli*.[22] E chi mai li ha

13. Comincia la confutazione di Alessandro, tutta basata su passi della Scrittura per dimostrare la coeternità del Figlio e la sua generazione reale.
14. *Gv* 1,1.
15. *Gv* 1,18.
16. *Sal* 45 (44),2.
17. *Sal* 110 (109),3.
18. *Gv* 14,9.
19. *Gv* 14,10.
20. *Gv* 10,30.
21. *Mal* 3,6.
22. *Ebr* 13,8.

convinti ad affermare che egli è stato fatto per noi, dal momento che Paolo scrive: *Tutto per lui e tutto per mezzo di lui?*[23] 15. Quanto poi alla loro bestemmia che il Figlio non conosce perfettamente il Padre, non dobbiamo meravigliarci. Infatti una volta che si son dati a combattere Cristo, essi respingono anche le parole con le quali egli dice: *Come il Padre conosce me anche io conosco il Padre.*[24] Se perciò il Padre conoscesse il Figlio parzialmente, sarebbe chiaro che anche il Figlio conosce il Padre non perfettamente. Ma se non è lecito affermar ciò e il Padre conosce il Figlio perfettamente, allora è chiaro che, come il Padre conosce il suo Logos, così anche il Logos conosce suo Padre, di cui è anche Logos.

16. Con tali affermazioni e con l'interpretazione delle Sacre Scritture più volte li confutammo, ma quelli di volta in volta si trasformavano come camaleonti,[25] adoperandosi di applicare a sé il detto: *Quando l'empio giunge al fondo del male, arriva al disprezzo.*[26] Infatti prima di loro ci sono state molte eresie che per aver osato più del dovuto sono precipitate nella stoltezza, ma costoro che con tutte le loro chiacchiere hanno cercato di distruggere la divinità del Logos, hanno reso giustizia a tutte quelle, in quanto si sono avvicinati di più all'Anticristo. Per questo sono stati condannati ed espulsi dalla chiesa. 17. Noi siamo addolorati per la loro rovina e soprattutto perché avendo prima anch'essi appreso la dottrina della chiesa poi sono venuti meno; però non ci stupiamo. Infatti è successo lo stesso anche a Imeneo e Fileto,[27] e prima di loro, a Giuda, che aveva seguito il Salvatore e in un secondo momento lo tradì e abbandonò.

18. E neppure riguardo a costoro ci siamo trovati privi d'insegnamento, ma il Signore ha detto in anticipo: *State attenti che nessuno vi inganni. Molti infatti verranno in mio nome e diranno «Sono io», e «Il tempo si è avvicinato», e inganneranno molti. Non seguiteli.*[28] E Paolo, avendo appreso questo dal Salvatore, ha scritto: *Negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dall'integrità della fede, prestando ascolto a spiriti ingannatori e ad insegnamenti di demoni che stravolgono la verità.*[29] 19. Dato che il signore e salvatore nostro Gesù Cristo ci ha informato personalmente e ci ha ragguagliato per mezzo dell'apostolo su tali persone, noi conseguentemente, dopo aver ascoltato di persona la loro empietà, li abbiamo condannati, come abbiamo già detto, avendo dimostrato che costoro sono estranei alla chiesa cattolica e alla fede.

23. *Ebr* 2,10.
24. *Gv* 10,15.
25. Ammissione dell'abilità dialettica degli ariani e della loro capacità di utilizzare passi scritturistici per dimostrare le loro tesi.
26. *Prov* 18,3.
27. Cf 2 *Tim* 2,17.
28. *Lc* 21,8.
29. 1 *Tim* 4,1.

20. Abbiamo fatto conoscere tutto ciò anche alla vostra pietà, amati e stimatissimi colleghi, perché non accogliate alcuno di costoro, se avranno la temerarietà di venire da voi, né prestiate ascolto ad Eusebio o ad altri che vi scriva di loro. È doveroso infatti che voi, che siete tutti cristiani, respingiate quelli che parlano e pensano contro Cristo in quanto nemici di Dio e corruttori delle anime, e non rivolgiate loro neppure il saluto, perché non abbiamo a diventare partecipi dei loro errori, secondo quanto ha detto il beato Giovanni.[30] Avvisate i fratelli che stanno presso di voi. Quelli che stanno insieme con me vi salutano.

Bibliografia

Per Alessandro: cf CPG II, 2000-2021; DPAC I, 132-133: s. v. (KANNENGIESSER C.); QUASTEN, II, 17-23.
Per Ario: cf CPG II, 2025-2042; DPAC I, 337-345: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 11-17.

Edizioni

Gli scritti di Alessandro e Ario concernenti la controversia sono pubblicati da OPITZ H. G., *Athanasius Werke*, III,1, Berlin-Leipzig 1934. Per la *Thalia* cf BARDY G., *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936, 246-274. Sul testo nuove osservazioni di PARDINI A., *Citazioni letterali della «Thàleia» in Atanasio, Ar. 1,5-6*, in "Orpheus" n.s. 12 (1991) 411-428. Per gli altri frammenti, alcuni dubbi, cf CPG II, *o. c.*

Traduzioni

In italiano: BELLINI E., *Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto fra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana*, Milano 1974; SIMONETTI M. (a cura di), *Il Cristo*. Vol. II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 1986, 70-91. Per le traduzioni dei frammenti in altre lingue moderne cf QUASTEN, *o. c.*

Studi[31]

Ci limitiamo a studi di particolare rilievo, facendo presente che i due personaggi sono trattati dalla critica soprattutto in relazione alla controversia. BARDY G., *o. c.*; BOULARAND E., *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, I-II, Paris 1972-1973; LORENZ R., *Arius judaizans?*, Göttingen 1979; SCHNEEMELCHER W., *Der Sermo «De anima et corpore»: ein Werk Alexanders von Alexandrien*, in AA. VV., *Festschrift G. Dehn*, Neukirchen 1957, 119-143; SCHWARTZ E., *Die Quellen über den melitianischen Streits*, in ID., *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959, 87-168; SIMONETTI M., *Sulla dottrina trinitaria di Alessandro di Alessandria*, in ID., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 110-134; ID., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 [con bibliografia e fonti]; WILLIAMS R., *Arius: Heresy and Tradition*, London 1987.

30 Cf 2 *Gv* 10.
31 Su Ario e sull'arianesimo cf anche le indicazioni bibliografiche all'inizio del presente volume, pp. VII-IX.

SAN METODIO D'OLIMPO

Scarsità di notizie biografiche

Da Girolamo (*Vir. ill.*, 83) provengono le scarse e contraddittorie notizie sulla vita di Metodio, ritenuto vescovo di Olimpo in Licia e anche di Tiro, nonché martire probabilmente nel 311. Dall'opera appare piuttosto come un maestro di dottrina e di spiritualità, che opera in ristretti circoli ascetici, vissuto in Licia di cui nomina qualche centro. La nebulosità che circonda la figura di Metodio sembra ripercuotersi sulla valutazione della sua opera, complessa, piena di tratti originali a volte sconcertanti, di influssi disparati non sempre composti in sintesi, segnata comunque da un notevole sforzo di riflessione.

Originalità e imitazione

Alcune soluzioni letterarie di Metodio sono rimaste un *unicum*. La sua opera più nota, la prima dedicata nella letteratura cristiana antica specificamente al tema della verginità, è il *Simposio* o *Sulla verginità (Perì hagneías)*. In questo come in tutti i suoi scritti più impegnativi Metodio adotta la forma del dialogo platonico. In particolare il *Simposio* è concepito come risposta cristiana all'omonima opera di Platone: la verginità costituisce il superamento dell'*eros*, divenendo mezzo per l'unione col divino nella realtà terrena, «segno profetico e caratteristica essenziale dell'età escatologica»[1] già in atto ma che deve ancora giungere a piena maturazione. Metodio, il quale spinge l'imitazione fino a riprodurre la tipica struttura a cornice del dialogo di Platone,[2] mette in scena dieci vergini riunite a convito da Virtù,

1. TIBILETTI C., *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata" 2 (1969) 11-195.
2. Si tratta dell'incastonamento del dialogo in un altro. Nel *Simposio* platonico Apollodoro riferisce a un amico il racconto che Aristodemo gli fece delle conversazioni tenute sull'*eros* durante un convito in casa del poeta ateniese Agatone: analogamente

corrispettivo dei dieci commensali di Agatone. Tutti i personaggi, anche quelli della cornice, sono donne; nei loro discorsi toccano i punti teologicamente più impegnativi della dottrina cristiana, proponendo via via una teologia della storia e una teoria dell'esegesi scritturistica, con spirito di emulazione, libertà e indipendenza di giudizio: una simile valorizzazione del femminile nella finzione letteraria non trova altri riscontri e pare assai probabile, alla base della finzione, l'esperienza reale delle cerchie ascetiche orientali fra II e III secolo.

Al termine dei dieci discorsi Virtù invita le vergini a cantare in coro un inno, con Tecla nel ruolo di corifea: l'inno, in metro giambico con irregolarità prosodiche, è diviso in 24 strofe di 4 versi ciascuna, intercalate da un ritornello di due versi. Le lettere iniziali di ciascuna strofe corrispondono alla serie alfabetica, secondo un uso soprattutto semitico: la composizione metodiana intende quindi mettere a frutto sia la tradizione strofica classica che quella biblica. Quanto ai contenuti, l'inno presenta l'esultanza delle vergini che vanno incontro a Cristo sposo con le lampade, cui segue una serie di esempi biblici di continenza e infine l'epitalamio spirituale per la chiesa sposa di Cristo.

Principali opere di Metodio

A parte il *Simposio*, di cui già si è detto, che è l'unico scritto di Metodio conservato integralmente nell'originale greco, di altre opere ci restano solo frammenti in greco e traduzioni in paleoslavo, confezionate a causa dell'erronea confusione del Nostro con l'omonimo evangelizzatore degli Slavi.

L'opera tradizionalmente denominata *Sul libero arbitrio (Perì autexousiou)* è un dialogo filosofico fra un ortodosso e due eterodossi sull'origine del male e della materia. Metodio vi sostiene la tesi che non esiste materia coeterna a Dio, che questi è realmente creatore e non demiurgo. In quest'ambito si colloca l'argomentazione circa l'uomo creato libero di decidere, quindi responsabile del male. Il dialogo combatte lo gnosticismo valentiniano. Il dialogo denominato *Aglaofone* o *De Resurrectione* difende contro platonici e gnostici uno degli articoli di fede più contestati nel cristianesimo antico. A casa del medico Aglaofone un gruppo di amici discute sul tema. Agli interventi contrari alla resurrezione della carne di Aglaofone e Proclo, il quale legge anche un brano tratto dal commento di Origene al Salmo 1, seguono

in Metodio la vergine Gregorion riferisce all'amica Eubulio (con cui Metodio si identifica) il racconto di Teopatra circa il convito in casa di Virtù.

le risposte degli ortodossi Eubulio-Metodio e Memiano. Alla confutazione dell'affermazione origeniana circa la resurrezione del principio formale del corpo, invece della carne, è dedicato un ultimo intervento da parte di Eubulio. Sempre in versione paleoslava restano tre scritti esegetici di carattere allegorico: *Sui cibi e sulla giovenca* (*Lev* 19), *A Sistelio sulla lebbra* (*Lev* 13), *Sulla sanguisuga* (*Prov* 30,15). Fra le opere perdute un particolare rilievo merita il *Contro Porfirio*, la prima risposta da parte cristiana alla fondamentale opera polemica del filosofo Porfirio scritta verso il 270.

Rapporto con Origene

Il tratto più caratterizzante l'opera metodiana consiste nel tentativo di innestare la lezione di Origene sull'*humus* della cultura asiatica, che è la matrice culturale del Nostro. Il punto di massima assimilazione riguarda l'esegesi scritturistica, dove egli segue il metodo allegorico origeniano, e anzi lo irrigidisce dal punto di vista teorico assimilando sistematicamente, anziché in modo episodico come Origene, il rapporto AT/NT a quello dell'ombra e dell'immagine (con conseguente relativizzazione di entrambi i Testamenti) rispetto alle realtà future. Al contrario, il punto di massima divaricazione concerne l'escatologia, giacché Metodio insiste sulle convinzioni millenariste tipiche della cultura asiatica e sulla realtà pienamente carnale del corpo risorto, che ritiene compromessa dalle idee origeniane sulla resurrezione.

Gli antichi si resero ben conto della dipendenza di Metodio da Origene. Eusebio di Cesarea lo accusa di voltafaccia e di misconoscenza del debito contratto,[3] e volutamente non lo menziona nella *Storia Ecclesiastica*; Socrate[4] lo accumuna nel disprezzo ai principali avversari di Origene: Eustazio, Apollinare, Teofilo di Alessandria. A un giudizio meno coinvolto non pare si possa ravvisare in Metodio la pretestuosità di atteggiamento che altri ebbero nei confronti dell'opera origeniana, anche se talune sue critiche sono frutto di equivoci, né un percorso a senso unico da un'iniziale adesione a una critica successiva. In ogni sua opera Metodio cerca di presentare la propria visione teologica tenendo conto della lezione origeniana, sì da far progredire la cultura asiatica ad una nuova più aggiornata sintesi: in quest'ottica l'aspetto propositivo gli sta a cuore molto più di quello critico-polemico nei confronti di singoli aspetti della riflessione d'Origene.

3. Cf GIROLAMO, *Contra Ruf.*, 1,11 (= CChr.SL 79,9,4-6).

4. Cf *H. E.*, VI,13 (= PG 67,701c).

SIMPOSIO

Nonostante l'equilibrio di Metodio che dedica tutto il secondo discorso (pronunciato da Teofila) all'esaltazione dell'unione coniugale onde evitare il sospetto di encratismo, la natura encomiastica del *Simposio* lo porta a esaltare il preminente valore della verginità, come sintesi e perfezione delle virtù. Nel brano che segue, tratto dal settimo discorso (cc. 2-3), interessa l'accostamento fra verginità e martirio, che diverrà topico: nel paragone la verginità risulta addirittura superiore per la durata della prova. Il brano inoltre è l'inizio di un *tour de force* esegetico alla maniera origeniana. Infatti Metodio che qui identifica la sposa del *Cantico* con la schiera delle vergini, subito dopo (cc. 4ss.) darà altre due interpretazioni della sposa, molto curate nei dettagli: una che identifica, tradizionalmente, la sposa con la chiesa e un'altra per cui la sposa diventa la carne di Cristo, con uno scoperto gioco di rimando e modifica della classica interpretazione origeniana sposa = anima di Cristo.

La vergine sposa di Cristo[1]

8. 2. (...) Duplice appare il mondo dell'uomo: l'uno interiore e incorrotto, che Iddio gradisce col dire che gli ha ferito il cuore un gioiello della sua sposa,[2] quasi a significare il suo trasporto amoroso per l'abbigliamento dell'uomo interiore sfolgorante di luce, come altrove il Salmista comprova con la sua testimonianza dicendo che *tutta la gloria della figlia del re è interna.*[3]

3. E nessuno sospetti che con ciò venga esclusa l'altra moltitudine dei fedeli, credendo che il nostro pensiero sia che soltanto le vergini godranno delle promesse divine: costui non considera che vi saranno tribù e schiatte e classi secondo la misura della fede di ciascuna di esse. E questo lo descrive anche Paolo quando dice: *altra è la luminosità del sole, altra quella della luna, e altra quella delle stelle*; *v'ha differenza, fra stella e stella, nello splendore*; *e così pure sarà la resurrezione dei morti.*[4] E anche il Signore attesta che non a tutti darà gli stessi onori, ma a chi promette d'annoverarli nel regno dei cieli, a chi promette di dare in eredità la terra e a chi ancora la visione del Padre.[5] Però qui vaticina che l'ordine delle vergini a lui consacrate entrerà per primo insieme con lui, come nella stanza nuziale, nel riposo dei nuovi secoli. Subirono, infatti, il martirio non per breve tempo nel sostenere le molestie del corpo, ma per tutta la vita le sopportarono

1. Traduzione di UBALDI P., *Il convito delle dieci vergini*, Torino 1926, 59-60.
2. *Cant* 4,9.
3. *Sal* 45 (44),14.
4. *1 Cor* 15,41-42.
5. Cf *Mt* 5,3-8.

e non rifuggirono dal lottare veramente nell'agone olimpico della castità; e affrontando le fiere torture della voluttà e terrori e dolori e gli altri tormenti della nequizia umana hanno esse riportato il primo premio sugli altri e sono collocate nel miglior luogo delle promesse divine. Sì, il Verbo solo queste anime chiama col nome di sposa diletta e vera; le altre, invece, le chiama concubine, fanciulle e figlie. Dice infatti: *Sessanta sono le regine e ottanta le concubine e senza numero le fanciulle. Una è la mia colomba, la mia perfetta: ella è unica della sua madre, l'eletta della sua genitrice. La videro le fanciulle e la chiameranno beata; le regine e le concubine la lodano.*[6] Ché mentre molte sono le figliuole della chiesa, una sola è l'eletta e la più cara ai suoi occhi sopra tutte quante: la schiera, cioè, delle vergini.

DE RESURRECTIONE

Metodio, per salvaguardare la dottrina della resurrezione del corpo, tende a superare il dualismo implicito nella definizione di uomo come composto di anima e corpo, sottolineando l'unità della creazione umana e l'originaria immortalità di essa, solo momentaneamente soggetta alla morte in seguito al peccato di Adamo.

L'uomo nella sua interezza è stato creato da Dio immortale

1. 34. Il Signore artefice di tutte le cose creò tutto con bella armonia, come una grande città, e lo adornò ordinando per mezzo del suo Logos, e accordò ciascun elemento in modo a sé consono, e riempì tutto con le diverse specie di animali: affinché il mondo si accrescesse compiutamente in bellezza, dopo aver dato vita a svariate forme, gli astri nel cielo, gli uccelli nell'aria, i quadrupedi sulla terra e i pesci nell'acqua, da ultimo introdusse nel mondo, dopo avergli preparato il tutto come abitazione bellissima, l'uomo immagine somigliante della propria immagine avendo approntato con le proprie mani una statua splendente come in un bel tempio. Sapeva infatti che qualunque cosa avesse fatto con le proprie mani, necessariamente sarebbe stata immortale in quanto opera dell'immortalità. Le cose immortali sono immortali per l'immortalità, come le cose cattive sono cattive per la cattive-

6. *Cant* 6,7-8.

ria, le ingiuste ingiuste per l'ingiustizia. Non è opera della giustizia compiere l'ingiustizia, bensì dell'ingiustizia, né al contrario dell'ingiustizia compiere la giustizia bensì è opera della giustizia, come non è proprio dell'incorruttibilità operare la corruzione, bensì della corruzione, né della corruzione produrre l'immortalità bensì dell'incorruttibilità. Insomma in base a questo ragionamento quale è colui che fa, tale è necessario che faccia anche la cosa fatta. Dio è immortalità vita incorruttibilità. L'uomo è opera di Dio. Tutto ciò che è fatto dall'immortalità è immortale. Per questa ragione Dio fece con le proprie mani l'uomo mentre gli altri generi di animali ordinò di produrli all'aria alla terra all'acqua.

L'uomo poi giustissimamente viene detto per natura né un'anima senza corpo né un corpo senza anima ma un tutt'uno da una riunione di anima e corpo in un'unica forma di bellezza. Donde deriva che l'uomo è stato fatto immortale, esente da ogni corruzione e malattia. Si potrebbe apprendere questo chiaramente anche dalla Scrittura. Infatti circa le altre specie, quante si trasformano con lo scorrere del tempo, crescendo e invecchiando è detto: *Producano le acque ogni genere di esseri viventi e uccelli che volino sulla terra in faccia al firmamento del cielo.*[7] Circa l'uomo invece non viene detto più come per quelli *produca la terra* oppure *ci siano luminari* bensì *facciamo l'uomo a immagine e somiglianza nostra e comandi sui pesci del mare, sui volatili del cielo, e su tutti gli esseri*[8] e *Dio prese fango dalla terra e plasmò l'uomo.*[9]

Bibliografia

Cf CPG I, 1810-1830; DPAC II, 2239-2240: s. v. (RIGGI C.); QUASTEN, I, 392-399.

Edizioni

1) Edizioni complessive: PG 18, 9-408; BONWETSCH G. N., *Methodius* (= GCS 27), Leipzig 1917.
2) Edizioni di opere singole: a) *Simposio*: MUSURILLO H., - DEBIDOUR H., *Méthode d'Olympe. Le banquet* (= SC 95), Paris 1963; b) *Sul libero arbitrio*: VAILLANT A., *Le De autexusio de Méthode d'Olympe, version slave et texte grec édités et traduits en français* (= PO 22,5), Paris 1930, Turnhout 1974².

7. *Gen* 1,20.24.
8. *Gen* 1,26.
9. *Gen* 2,7.

Traduzioni

In italiano, per il *Simposio*: UBALDI P., *Il convito delle dieci vergini*, Torino 1926; ZEOLI A., *Il banchetto delle dieci vergini*, Firenze 1952, 1990[2]. In francese: DEBIDOUR H., *o. c.*; FARGES J., *Méthode d'Olympe. Le Banquet des dix vierges*, Paris 1929. In inglese: MUSURILLO H., *The symposium. A treatise on chastity*, Westminster 1958. In tedesco: BONWETSCH G. N., *o. c.* In francese per il *Sul libero arbitrio*: FARGES J., *Du libre arbitre*, Paris 1932. VAILLANT A., *o. c.*. Per le altre opere BONWETSCH G. N., *o. c.* fornisce la traduzione tedesca della versione paleoslava.

Studi

BONWETSCH G. N., *Die Theologie des Methodius von Olympus* (= Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, N. F. VII/1), Berlin 1903; BUCHHEIT V., *Studien zu Methodios von Olympos*, Berlin 1958; CROUZEL H., *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps resuscité*, in "Greg" 53 (1972) 679-716; FARGES J., *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris 1929; MUSURILLO H., s. v. *Méthode d'Olympe (saint)*, in *DSp* 10 (Paris 1980) 1109-1117; ORBE A., *S. Metodio y la exegesis de Rom 7,9a: «Ego autem vivebam sine lege aliquando»*, in "Greg" 50 (1969) 93-139; PELLEGRINO M., *L'inno del Simposio di S. Metodio Martire* (= Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 9,1), Torino 1958; PRINZIVALLI E., *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo* (= SEA 21), Roma 1985 [con bibliografia]; SIMONETTI M., *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio di Olimpo*, in AA. VV., *Corona Gratiarum. Miscellanea E. Dekkers*, s'Gravenhage 1975, 61-84; VITORES A., *Identidad entre el cuerpo muerto y resuscitado en Orígenes según el «De resurrectione» de Metodio de Olimpo*, Jerusalem 1981.

SANT'ATANASIO DI ALESSANDRIA

Notizie biografiche

Nato ad Alessandria nel 295 circa, probabilmente da genitori non cristiani, si converte al cristianesimo da giovane. Riceve una seria formazione letteraria, secondo la tradizione classica dell'epoca e studia Omero, Demostene, Platone, servendosi di compendi, come farà Agostino. Legge pure la *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea e si addestra alla dialettica. Come gli altri Padri, s'ispira principalmente alla Bibbia e attinge ai Padri greci. Parla il copto; assimila la pietà semplice dei copti. Sensibile alla vita ascetica, non sappiamo però con certezza, se abbia frequentato Antonio. Nominato lettore dal suo vescovo Alessandro, diviene diacono e suo segretario agli esordi della vicenda ariana. Quale diacono, appunto, è presente col vescovo Alessandro al concilio di Nicea (325). Fin dall'inizio della sua carriera ecclesiastica, si mostra deciso oppositore degli ariani.

Dopo la scomparsa di Alessandro (17.IV.328) e in seguito ad una previa disposizione da parte di questi,[1] è nominato vescovo e consacrato in fretta l'8 giugno per sventare un preciso tentativo meliziano di occupare la sede vescovile. La rapidità della consacrazione sta alla base di successive accuse di invalidità della medesima. Costantino riconosce la consacrazione episcopale di Atanasio. L'ostilità si fa, però, sempre più violenta dopo che egli si rifiuta di accogliere nella comunione Ario, richiamato dall'esilio da Costantino in seguito ad una professione di fede (insufficiente), dopo il 330. Il sinodo, tenuto a Cesarea, cita Atanasio, che non compare (333-334). Un altro sinodo di meliziani ed eusebiani, radunatosi a Tiro nel 335, rinnova ad Atanasio diverse accuse e lo depone. Costantino lo invia in esilio a Treviri (7 novembre 335) (1° esilio). Alla morte dell'imperatore (22 maggio 337), Costantino II, nuovo imperatore dell'Occidente, gli permette

1. Cf SOZOMENO, *H. E.*, II,17.

di ritornare ad Alessandria, dove raduna nel 338 un sinodo di vescovi, che lo riabilitano.

Ma poi i suoi avversari lo esautorano, e, in un sinodo tenuto ad Antiochia, lo depongono ed eleggono al suo posto l'ariano Gregorio di Cappadocia (339). Atanasio deve abbandonare la città (18 marzo 339) (2° esilio); raggiunge Roma, dove lo accoglie papa Giulio, che nel 341 si pronuncia a favore di lui e del suo collega di esilio, Marcello. Al tempo stesso un concilio ad Antiochia, presieduto dall'imperatore d'Oriente, Costanzo, condanna ambedue. Un concilio di Sardica (342/343) non riesce a ricomporre le due parti in lotta. Morto ad Alessandria Gregorio (25.VI.345) eletto dal partito eusebiano, Atanasio, dietro invito di Costanzo, rientra ad Alessandria, entusiasticamente accolto (21 ottobre 346). Seguono per Atanasio dieci anni, la «decade d'oro», di una attività letteraria e pastorale intensa. Nel 356 prende di nuovo la via dell'esilio per sfuggire alla persecuzione di Costanzo, rimasto dal 350 unico imperatore, e degli ariani[2] (3° esilio); si rifugia presso i monaci del deserto egiziano, dove rimane sei anni, fecondi di attività letteraria a difesa chiarificatrice della sua posizione.[3] Le chiese, intanto, sottratte ai cattolici, sono consegnate agli ariani contro la volontà del popolo. Solo, però, nel febbraio 357 il nuovo vescovo ariano, Giorgio di Cappadocia, riesce a fare il suo ingresso ad Alessandria. Egli infierisce contro i vescovi, il clero e i fedeli cattolici, finché viene espulso dalla città (2 ottobre 358); ritornato dopo tre anni, è assassinato, il 24 dicembre 361.

Morto Costanzo (3 novembre 361), il suo successore Giuliano revoca il decreto d'esilio; Atanasio ritorna ad Alessandria (21 febbraio 362). Riunisce un importante concilio per riaffermare la fede nicena ad Antiochia, che è in preda ad uno scisma. Il concilio non riesce a riunire la chiesa antiochena, poiché l'amico di Atanasio, Lucifero di Cagliari, fa pressioni per consacrare Paolino, quale vescovo del gruppo niceno. Giuliano s'infastidisce per l'affermazione di Atanasio, che deve lasciare la città il 24 ottobre 362, profetizzando: *È solo una nuvoletta e passerà presto*[4] (4° esilio). Infatti Giuliano muore in battaglia (26 giugno 363) e il suo successore, il niceno Gioviano, amico di Atanasio, lo richiama. Il regno di Gioviano è, però, breve; gli succede Valente, favorevole agli ariani. Atanasio se ne va (5 ottobre 365)

2. Cf ATANASIO, *Hist. (acephala)*, 5; *Fuga*, 24; *Hist. Arian.*, 81. Cf per questa fase, LEROUX J. M., *Athanase et la seconde phase de la crise arienne (345-373)*, in KANNENGIESSER C. (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie.* Actes du Colloque de Chantilly, 23-25 sept. 1973 (= ThH 27), Paris 1974, 145-156.
3. Cf *De fuga sua.*
4. SOCRATE, *H. E.*, III,14,1.

(5º esilio). Un successivo editto gli permette di rientrare per rimanervi definitivamente. Muore il 2/3 maggio 373, amareggiato solo di non aver potuto riportare la pace nella chiesa d'Antiochia per unire l'Oriente a Roma contro l'arianesimo.

Durante la sua travagliata vita esercita un'attività straordinaria: ingegno acuto, temperamento forte, combattivo e al tempo stesso prudente e costante nell'azione, pone le sue doti naturali a servizio di un ideale, che egli sente con passione: la difesa della fede nicena e dell'ortodossia, della quale è stato il più valido campione, in uno dei periodi più burrascosi della storia della Chiesa. Gregorio Nazianzeno lo chiama *la colonna della Chiesa.*[5]

Opere

Gran parte degli scritti di Atanasio sono in rapporto a circostanze e a finalità specifiche di composizione.

1) OPERE DOGMATICHE

a) *Oratio contra gentes (Discorso contro i pagani)* e *De incarnatione Verbi (Sull'incarnazione del Verbo)*, che ne costituisce il seguito, forse a distanza di qualche tempo, anche se i due scritti vengono considerati un'opera in due parti: nella prima si dimostra la falsità e vanità del politeismo, sulla scia della tradizione apologetica e platonica; nella seconda, nel contesto della riflessione della verità dell'incarnazione in contrapposizione a giudei e pagani, si sottolinea l'umana fragilità e l'iniziativa divina nel Verbo incarnato, con contributi assai più originali rispetto alla prima parte. Molti studiosi (tra cui Schwartz, Schneelmecher, Tetz, Kannengiesser) ne collocano la composizione verso il 335-337.

b) Le tre *Orationes contra Arianos (Discorsi contro gli ariani)*, scritte forse tra il 340 e il 346, sono il capolavoro dogmatico di Atanasio. Nel primo discorso egli difende la dottrina nicena della generazione eterna del Verbo e della sua consustanzialità col Padre; nel secondo e terzo, discute passi scritturistici addotti dagli ariani.

5 *Or.*, 21,26. Sui personaggi della controversia ariana (Ario, Eusebio, Asterio, gli ariani) cf KANNENGIESSER C., *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les ariens* (= ThH 70), Paris 1983, 114-127.

2) OPERE POLEMICHE

a) *Apologia contra Arianos (Apologia secunda)*, del 357, raccoglie una ricca documentazione sulle decisioni dei concili precedenti. b) *Apologia ad Constantium imperatorem*, terminata nel 357: Atanasio respinge l'accusa d'aver eccitato contro di lui il fratello Costante e altre accuse. c) *Apologia de fuga sua*, del 357. Atanasio, condannato dai vescovi del concilio di Arles (353) sotto le pressioni dell'imperatore Costanzo, viene riconfermato nella condanna da un concilio di vescovi presieduto dall'imperatore stesso a Milano (355), mentre i suoi difensori, Eusebio di Vercelli, Lucifero di Cagliari e Dionigi di Milano, vengono esiliati. Egli rimane nella sua sede, ma l'8 febbraio 356 è tentato un colpo di mano, che Atanasio descrive in quest'opera. Riesce però a fuggire. Il popolo impedisce per più di un anno l'insediamento del vescovo ariano Giorgio, imposto come successore di Atanasio. Questi, rifugiatosi tra i monaci del deserto durante sei anni, vi scrive tra l'altro questa apologia. d) *Historia arianorum ad monachos* (*Storia degli ariani ai monaci)* (358): presentazione popolare dell'attacco ariano dal 335 al 358, in seguito alla richiesta fattagli dai monaci, presso i quali ha trovato rifugio nel terzo esilio (356-361).

3) OPERE ASCETICHE:

a) *Vita Antonii (Vita di Antonio)*, scritta tra il 356-362 (cf dopo); b) tra i diversi trattati *Sulla verginità* a lui attribuiti, probabilmente è autentico quello incompleto in lingua copta.[6]

4) LETTERE

a) Di carattere ufficiale: 13 lettere festali (per la festa di Pasqua); tre lettere sinodali (*Tomus ad Antiochenos, Epistula ad Iovianum imperatorem, Epistula ad Afros*); 2 lettere encicliche: una *Epistula ad episcopos*, in cui protesta contro la sua deposizione (340) e l'altra *Epistula ad episcopos Aegypti et Lybiae*, dopo che viene scacciato da Alessandria (9 febbraio 356) e prima che vi entri l'antivescovo Giorgio di Cappadocia (24 febbraio 357).

b) Di carattere dottrinale: *Epistula de synodis Arimini in Italia et*

6. Cf il testo con traduzione francese in "Le Muséon" 42 (1929) 240-264. Come scrittore egli appartiene al mondo ellenistico, di lingua greca. Non fu mai un vero uomo di lettere, né un retore, anche se ha i sensi della retorica. La sua lingua e il suo stile non sono accurati; preoccupato com'è del pensiero, che esprime in modo assai chiaro. STEAD G. C., *Rhetorical Method in Athanasius*, in "VigChr" 30 (1976) 121-137.

Seleuciae in Isauria celebratis (359), sinodi importanti dal punto di vista storico circa l'omeismo (= il Figlio è *simile* al Padre nel volere e nell'agire) e l'omeusianismo (= il Figlio è *simile* al Padre in tutto); *Epistula de decretis Nicaenae synodi* (350-351), in cui difende le espressioni *ek tês ousías* e *homooúsios*; 4 *Epistulae ad Serapionem*, intorno alla divinità dello Spirito Santo; 3 lettere di carattere dogmatico: *Ad Epictetum episcopum Corinthi, Ad Adelphium episcopum:* ambedue insistono sulla realtà umana del corpo di Cristo, e *Ad Maximum philosophum.*

Dottrina

Ario, partendo dall'idea della trascendenza di Dio e dell'incomunicabilità della sua natura, nega che il Verbo sia della medesima sostanza o natura del Padre. Atanasio, partendo dal fatto della redenzione, ne deduce che Cristo è vero Dio e vero uomo per natura, perché solo così può essere redentore. Il Verbo non avrebbe potuto deificare noi, rendendoci figli del Padre, se non fosse stato egli stesso Dio e Figlio del Padre.

1. La riflessione di Atanasio su *Dio* si muove nella linea platonica e alessandrina. Demolisce ogni forma di antropomorfismo su Dio insieme ad ogni politeismo[7] e presenta Dio in termini apofatici o negativi: immateriale e incorporeo,[8] eterno e immutabile,[9] semplicissimo,[10] incomprensibile[11] e trascendente. Egli vede in Dio colui che tutto governa (*Pantokrátor*), ma che ha creato e agisce non da se stesso, ma mediante il suo Verbo, pur avendo Egli scelto così; nei confronti dell'uomo, Atanasio, come dopo di lui anche Crisostomo, sottolinea la bontà divina vigile (*philanthropía*).[12]

2. *Dio uno e trino* (*Trinità*).

a) *Il Padre e il Figlio* (*Verbo*). Addentrandosi nel penetrare la realtà di Dio uno e trino (*trías*),[13] parte dall'affermazione fondamentale che il Verbo (Logos) è il volto perfetto del Padre, che lo ha generato *ab aeterno* ed è la Sapienza e Potenza stessa di Dio. Dal 350-351 Atanasio sottolinea il termine niceno *homooúsios* per indicare l'unità del

7. Cf *Oratio contra gentes*.
8. Cf *De decr. Nic. Syn.*, 10.
9. Cf *Contra Arianos*, I,35-36. Circa la data di composizione del trattato *Contra Arianos*, cf KANNENGIESSER C., *Athanase d'Alexandrie*, *o. c.*, 374-403; l'Autore coglie nel disegno del *Contra Arianos* I e II e nel suo aspetto polemico un insegnamento di Atanasio del tipo di catechesi, *ivi*, 255.
10. Cf *De decr. Nic. Syn.*, 22.
11. Cf *Oratio contra gentes*, II,35 e 40; cf PLATONE, *Rep.*, VI,509b.
12. Cf *De incarn. Verbi*, 10.13; STEAD G. C., in *DPAC* I, 429.
13. Cf *Contra Arianos*, I.

Figlio col Padre. *Certamente, essendo il Figlio il deificatore e illuminatore del Padre, cioè colui per mezzo del quale ogni cosa è deificata e vivificata non può essere di sostanza diversa (allotrioúsios) dal Padre, ma deve essere consustanziale (homooúsios). Infatti partecipando di lui, noi partecipiamo del Padre, perché egli è il Verbo proprio del Padre. Quindi, se egli fosse non già per se stesso divinità sostanziale e immagine del Padre, ma solo per partecipazione (ek metousías), non potrebbe deificare gli altri, essendo stato egli stesso deificato. Colui che ha per partecipazione, non può dare ad altri ciò di cui è partecipe, perché non è suo, ma di colui che glielo ha dato; e ciò che egli ha ricevuto è dono appena sufficiente per lui.*[14]

Il Verbo non è creato, è generato. Generare è comunicare la propria natura. L'idea stessa di paternità implica eguaglianza di natura: il generato è sempre della stessa natura del generante. Il padre non "produce", ma "genera" un figlio della sua stessa natura, un'immagine di se stesso. *Essendo il Figlio generato dalla sostanza, egli e il Padre, che lo ha generato, sono una sola sostanza.*[15] *Generato dalla sostanza del Padre* è l'espressione cara ad Atanasio, che la preferisce al *consustanziale* di Nicea. Il Figlio è tutta la sostanza del Padre, la quale è indivisibile; è tutto il Padre, eccetto che egli è il generato, mentre il Padre è il generante. È inseparabile dal Padre, perché immagine della sostanza del Padre, distinto solo personalmente da lui.

b) *Lo Spirito Santo*. Con la stessa chiarezza Atanasio espone la dottrina dello Spirito Santo.[16] *Come il Figlio dice: «Tutto ciò che è del Padre è mio», così noi troveremo che tutto è nello Spirito per mezzo del Figlio.*[17] Lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio: *Si dice che la sua potenza santificatrice e illuminatrice procede dal Padre, perché il Figlio, che viene dal Padre, la fa brillare, l'invia e la dona.*[18] *Se lo Spirito Santo divinizza coloro nei quali si trova, è fuori dubbio che divina è la sua natura.*[19]

3. *Cristo*. Il Verbo, unito da sempre al Padre, governa il mondo, che ha creato come Logos; egli nacque prendendo il corpo (carne) di un uomo individuale,[20] agì con esso e lo offrì in sacrificio; la natura umana è capace di salvezza (contro i platonici). Atanasio non dice che il Verbo ha assunto un'anima umana; le esperienze umane di Cristo sono pertanto presentate in termini puramente fisici.[21] Maria è la

14. *De synodis*, 51.
15. *Ivi*, 48.
16. Specie nelle *Epp.*, I. III. IV *ad Serap.*
17. *Ep.* III *ad Serap.*, 1. Le parole del Figlio si trovano in *Gv* 16,15.
18. *Ep.* I *ad Serap.*, 20.
19. *Ivi*, 24.
20. *De incarn. Verbi*, 9. 17. 42. «Il Logos del Padre ha salvato gli uomini, per il motivo che egli è anche, egli stesso, il loro creatore»: KANNENGIESSER C., in *Athanase d'Alexandrie. Sur l'Incarnation du Verbe* (= SC 199), Paris 1973, 144.
21. Cf *Contra Arianos*, II,6.

sempre vergine,[22] nonostante il concepimento: *La Sapienza si costruisce la casa*; la nascita di Cristo fu naturale, come la nostra.[23] Atanasio coglie nel Logos colui che dopo aver creato l'uomo, lo ricrea poi dopo il peccato. Anzi l'incarnazione stessa è azione salvifica (l'idea sarà ripresa da Leone Magno); infatti il Verbo, che si è unito alla nostra carne, l'ha santificata. La vita del Verbo incarnato è vista come sacrificio, in quanto si è immolata per noi (redenzione). Con la sua morte ha distrutto la morte e vinto i demoni. Noi, pertanto, riceviamo l'immortalità: *Egli si è fatto uomo, affinché noi diventassimo Dio.*[24]

Atanasio non è un genio speculativo, che costruisce un sistema: egli è un meraviglioso maestro, che rivela con acutezza la verità contenuta nella Scrittura e nella Tradizione e la espone con chiarezza, nel tono caloroso del missionario e del pastore. La sua dottrina trinitaria non è completa. Egli usa come sinonimi i due termini *ousía* e *hypóstasis*, evita il termine *prósopon* e non ha nessun termine per indicare la persona. Suo merito è di aver formulato con perspicuità la dottrina trinitaria, d'averla insegnata con entusiasmo di apostolo e difesa con eroica costanza. La sua travagliata vita di combattente e di esule non gli permise d'approfondire questa dottrina, che troverà un'impostazione più completa e una terminologia più esatta nei tre grandi Cappadoci.

La «*Vita di Antonio*»

La *Vita Antonii* fu il libro più letto prima che apparissero le *Confessioni* di Agostino, ma anche in seguito rimase un *best seller.*[25] Ne sono prova i numerosi mss. del testo greco, non meno di 165, di cui

22. *Contra Arianos,* II,70.
23. Cf. *De incarn. Verbi,* 17.
24. *Ivi,* 54. «...l'immagine del Padre, la Via e la Verità in quanto tali, assume nell'uomo concreto, fatto di carne e di sangue, esposto alla corruzione e alla morte, tutti i privilegi di cui godeva il *noûs* adamico. Egli ristabilisce così le funzioni della conoscenza beatificante, di cui quello era capace; egli restaura, ma questa volta senza "estasi" né ignoranza delle passività corporee, l'egemonia perfetta del noûs sull'anima e sui sensi, come essa s'affermava nella vita felice delle origini. Secondo il *noûs* originale, ma in linea con un compimento molto più conforme alla nostra vera natura, questo Logos incarnato diviene la sorgente e il luogo unico della divinizzazione degli uomini»: KANNENGIESSER C., in *Athanase d'Alexandrie. Sur l'Incarnation du Verbe, o. c.,* 152.
25. Essa è «una delle opere più straordinarie della letteratura cristiana del IV secolo» (PUECH H. Ch., *Histoire de la littérature grecque chrétienne.* Vol. 3, Paris 1930, 110). Ebbe un enorme successo ed influì molto sulla diffusione della vita monastica nel mondo cristiano specie occidentale. Il noto racconto delle *Confessioni* di Agostino (VIII,6,14), scritto verso il 397-398, permette di farci un'idea della grande attrattiva da essa esercitata. Il bisogno di solitudine e l'aspirazione al perfezionamento, nel distacco dalle cose materiali, avevano già dato origine, nell'antichità precristiana, a diverse forme di vita

i più antichi datano al secolo nono o decimo.[26] A sua volta, la popolarità della *Vita Antonii* è attestata dalle svariate traduzioni orientali e latine. A G. Garitte dobbiamo l'*editio princips* della più antica *Vita* latina,[27] stampata nel 1611. La seconda edizione a stampa è quella benedettina del 1698, ripresa da PG 26, 837ss. Lo specialista Garitte circa le due precedenti edizioni è costretto ad asserire: «I testi stampati, attualmente disponibili, non possono essere letti che con la più grande circospezione».[28] Tra il ms. del IX secolo, che è il più antico, e l'originale si stende l'arco di cinque secoli, rispetto ai quali siamo documentati da sole versioni, di cui le più note sono le due latine: una è quella di Evagrio d'Antiochia, tramandata in parecchi mss. e oggetto di numerose pubblicazioni. Benché l'Autore di questa sia contemporaneo di Atanasio, non costituisce una fonte sicura dell'originale, scostandosi assai dalla lettera del testo originale. L'altra, anteriore, pervenutaci in un unico ms. (il cod. *A2* del Capitolo di S. Pietro a Roma), risulta molto più fedele (pare del X o XI secolo). È una versione letterale, ma ha numerosi errori di trascrizione.[29] Questa è la versione pubblicata da Garitte.

H. Hoppenbrouwers vede nel testo del ms., cod. *A2* del capitolo di S. Pietro a Roma, un testo non corretto e talora improvvisato;[30] ma tale edizione conserva più lezioni del ms. rispetto all'edizione di Garitte. La nostra traduzione si rifà a questa edizione. Nonostante tutto «la versione latina va considerata una testimonianza preziosissima di un testo greco, la cui ricostruzione richiede grande accortezza da parte dell'editore».[31]

La sua *autenticità* è testimoniata, già nel secolo in cui fu scritta,

ascetica. Il monachesimo cristiano trae la sua ispirazione dal Vangelo e si sviluppa nella seconda metà del IV secolo. La forma primitiva è quella dell'anacoretismo. L'anacoreta si ritira (*anachôréô*) dal mondo e dai familiari, abita nella solitudine, in antiche tombe scavate nella roccia, in grotte, senza vietarsi, però, contatti cogli uomini, come fece per qualche tempo Antonio. L'eremita, invece, vive nel deserto (*érêmos*) o in luoghi solitari, nella sua cella (*monastêrion*); accanto ad essa possono sorgere altre celle (*monastêria*), raggruppate come tende di un accampamento. Di uno di questi monasteri fu fondatore e guida Antonio.

26. Cf GARITTE G., *Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de s. Antoine*, in STEIDLE B. (ed.), *Antonius Magnus Eremita (356-1956)* (= Studia Anselmiana 38), Roma 1956, 1-12.

27. Cf GARITTE G., *Un témoin important de la Vie de s. Antoine par s. Athanase. La version inédite des Archives de Saint Pierre à Rome*, Bruxelles-Roma 1939; cf anche HOPPENBROUWERS H. W. F., *La plus ancienne version latine de la Vie de s. Antoine de s. Athanase. Étude de critique textuelle*, Nimega 1960.

28. In *Le texte grec*, o. c., 4.

29. Cf MOHRMANN Ch., *Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de s. Antoine par s. Athanase*, in STEIDLE B. (ed.), *Antonius Magnus Eremita*, o. c., 35-44.

30. In *La plus ancienne*, o. c., 16ss.

31. MOHRMANN Ch., *Introduzione* a S. *Atanasio. Vita di Antonio* (= Vite dei santi 1), Firenze 1974², LXXIV.

sia da Gregorio Nazianzeno, nel *Discorso XXI, in lode di Atanasio,* pronunciato probabilmente nel 379, a sei anni dalla morte di Atanasio, sia da Girolamo, *De viris illustribus*, 87-88, scritto nel 393.

Meno pacifico è il problema del genere letterario e delle fonti cui Atanasio ha attinto. Il genere letterario potrebbe essere individuato nell'*encomium* parenetico. Quanto alle fonti possibili, esse furono ravvisate in tante *Vite* della letteratura classica. Ch. Mohrmann giudica «un'impresa assai rischiosa e forse inutile» il tentativo di identificare delle fonti. «La sola cosa che si può dire – afferma la Mohrmann – è che esisteva una tradizione letteraria "biografica", sotto forme diverse, senza che si siano determinati, in un'epoca tarda, dei generi nettamente differenziati, ...sono certamente esistiti dei *topoi*, luoghi comuni». «Sono massi erratici di un genere letterario, ...; conducono, per così dire una vita indipendente»:[32] non possono essere utilizzati, quindi, come prova per una dipendenza da una determinata opera agiografica.

Circa la storicità è da tener presente che il personaggio Antonio è un contemporaneo, noto a molti, con cui Atanasio deve aver avuto contatti diretti. Inoltre Atanasio, sebbene, sia di formazione classica, ha conosciuto da giovane i monaci del deserto, fra i quali è vissuto per 5 anni (nel terzo esilio).[33] Però nella *Vita* questi non sono la parte principale, che è invece la volontà di Atanasio di far conoscere l'essenza della vita di Antonio, quale incarnazione di un ideale: *(Il suo) è un esempio adeguato per l'ascesi degli anacoreti.*[34] Uno dei primi lettori della Vita, Gregorio Nazianzeno, afferma: *È un regolamento di vita monastica, sotto forma di racconto.*[35] I fatti si riducono a poca

32. *Ivi*, LXXV.
33. Circa Antonio «illetterato», come lo chiama Atanasio, è da intendersi nel senso che non aveva appreso le «lettere classiche» e perciò non sapeva leggere e scrivere il greco, lingua culturale dell'epoca; conosceva però il copto, sua lingua materna. Si attribuiscono, infatti, ad Antonio delle *Lettere* (oltre una serie di *Regole* e una ventina di *Sermoni*); delle lettere pare autentico solo il *corpus* di sette di queste, il cui originale greco è perduto, ma che rimane in varie traduzioni (cf ORLANDI T., s.v. *Antonio abate*, in *DPAC* I, 252, che rinvia a GARITTE G., *Lettres de s. Antoine*, Louvain 1955 e anche STEIDLE B. (ed.), *Antonius Magnus Eremita*, *o. c.*). Recentemente si è dimostrato come i primi eremiti, sebbene contassero tra loro non pochi analfabeti e il loro modo di vita fosse una reazione alla cultura del tempo («crisi origenista»), tuttavia, essi hanno profittato largamente delle lezioni della cultura antica: RUBENSON S., *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the making of a Saint*, Lund 1990.
34. *Vita Antonii*, prologo, 3.
35. *Or.*, 21,5. La *Vita Antonii* si articola in: prologo; cc. 1-94; epilogo. Per conoscere il "mondo" dei primi eremiti oltre all'opera di GUY J.-Cl., *Paroles des anciennes*, Paris 1976; cf, ora, REGNAULT P., *Vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Paris 1990; LELOIR L., *Deserto e comunione. I Padri del deserto e il loro messaggio oggi*. Presentazione di Bianchi E., Torino 1982, trad. it.; BIANCO M. G., s. v. *Deserto*, in *DPAC* I, 924-929; MORTARI L. (a cura di), *Vita e detti dei Padri del deserto*, 2 voll., Roma 1990³.

cosa, a tappe successive verso una solitudine sempre più completa, esprimente la dottrina del progresso spirituale dell'asceta: la conversione seguita dalla vita d'asceta, presso casa, poi nelle adiacenze del villaggio; il ritiro in una regione disseminata di tombe, in cui si chiude (fino ai 35 anni); trasferimento nel deserto in un forte demolito, a Pispir (fino ai 55 anni); Antonio diventa direttore d'anime e ritorna al mondo durante le persecuzioni di Massimino Daia; ritornato al deserto, si dirige verso il mar Rosso, finché s'insedia presso una fonte e qualche pianta di dattero, in vista del monte Sinai, meta sacra dei pellegrini: è l'ultimo suo soggiorno. In questo ultimo periodo vengono collocati un ritorno al mondo per difendere, contro gli ariani l'ortodossia nicena e la maggior parte dei prodigi; Antonio, infine, che aveva previsto la propria morte (+ 356), viene sepolto nel luogo del suo ultimo soggiorno.

Diverso è il problema della storicità e dell'interpretazione dei *Discorsi*, inseriti nella narrazione dei fatti. C'è, anzitutto, un lungo discorso (cc. 16-43), che contiene le linee della spiritualità di Antonio; poi quello contro gli ariani (cc. 69-71), cui seguono i dialoghi con i filosofi (cc. 72-80). Il più importante è il primo, ossia l'ampia esposizione del programma spirituale. Non pare possibile distinguere in esso l'apporto di Atanasio da quello di Antonio. È possibile solo constatare che Atanasio nella redazione di questi discorsi usa lo stile orale, il discorso appunto, per sintonizzarsi con gli asceti, il cui mondo è imperniato sulla parola viva, non fissata per iscritto, su testi letterari; del resto, la stessa Scrittura viene imparata a memoria.[36]

La presenza, infine, dei demoni e la loro lotta con Antonio è un elemento essenziale alla vita del deserto: l'andata di Antonio, come quella degli asceti, nel deserto corrisponde ad una provocazione nei confronti dei demoni, i quali si devono contendere "l'ultima spiaggia" che, dopo la loro fuga dalle città cristianizzate, rimane loro;

36. Cf MORHMANN Ch., *Introduzione, o. c.*, LXXX.

ORATIONES CONTRA ARIANOS

Eternità del verbo secondo la Scrittura

Non ci fu un tempo in cui il Figlio di Dio non esistesse

I. 11. Voi avete detto e pensato, sotto l'ispirazione di Ario, che ci fu un tempo in cui il Figlio non esisteva... Donde viene questa trovata? Perché anche voi, come i pagani, fremeste e meditaste parole vane contro il Signore e contro il suo Cristo?[1] In nessuna delle sacre Scritture si parla così del Salvatore; al contrario la Scrittura usa i termini «sempre, eterno, coesistenza eterna col Padre». Si dice infatti: *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio.*[2] E nell'*Apocalisse* si dice: *Colui che è, che era e che verrà.*[3] A colui che è, e che era, chi potrà negare l'eternità? È questo il rimprovero che San Paolo nell'*Epistola ai Romani* fa ai Giudei: *Dai quali è (nato) il Cristo secondo la carne; egli è posto sopra tutte le cose, Dio benedetto nei secoli.*[4] E confutando i pagani dice: *Gli attributi invisibili di Lui, infatti, diventarono visibili dopo che ebbe creato il mondo, perché s'intravedono nelle cose create, e così è diventata visibile anche la sua eterna potenza e la sua divinità.*[5] E quale sia questa potenza di Dio Paolo lo insegna ancora dicendo: *Cristo, potenza di Dio, e sapienza di Dio.*[6] Queste parole non vogliono indicare il Padre, come sovente andate ripetendo tra di voi, quando dite che il Padre è la sua stessa eterna potenza. Non è così. Non dice: Dio stesso è la potenza, ma di Lui è la potenza. È chiaro a tutti che ciò che è di lui non è lui stesso, e neppure è estraneo, ma piuttosto è proprio di lui. Leggete infatti quello che segue, e convertitevi al Signore (e il Signore è spirito) e vedrete che si tratta del Figlio.

Il Figlio è col Padre da tutta l'eternità

I. 12. Paolo, ricordando la creazione, scrive naturalmente della potenza del Creatore nella creazione, potenza che è il Verbo stesso di Dio, per mezzo del quale è stata fatta ogni cosa. Se la creazione da sola, senza il Figlio, è capace di far conoscere Dio, guardate di

1. Cf *Sal* 2,1.
2. *Gv* 1,1.
3. *Apoc* 1,4.
4. *Rom* 9,5.
5. *Rom* 1,20.
6. *1 Cor* 1,24.

non cadere nell'errore pensando che la creazione sia stata fatta senza il Figlio. Se essa è stata fatta per mezzo del Figlio, e se tutto sussiste per mezzo di Lui, necessariamente chi contempla rettamente la creazione, contempla anche il Verbo, che l'ha creata, e attraverso il Verbo incomincia a comprendere il Padre. Ora se, secondo il Salvatore, *nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui a cui il Figlio lo ha rivelato*;[7] se, a Filippo che diceva: *Mostraci il Padre*, Gesù non rispose: «Guarda la creazione», ma invece: *Chi ha veduto me ha veduto il Padre*,[8] molto giustamente Paolo rimprovera i pagani di non aver trovato, nella contemplazione dell'armonia e dell'ordine della creazione, la nozione del Verbo creatore, e di non essere giunti con questo mezzo a conoscere il vero Dio e ad abbandonare il culto delle creature, e dice: *La sua eterna potenza e divinità*[9] per indicare il Figlio. (...)

Scrivendo poi agli Ebrei, l'Apostolo dice: *Essendo egli lo splendore della sua gloria e la figura della sua sostanza*;[10] e Davide nel Salmo ottantanovesimo canta: *E lo splendore del Signore sia sopra di noi*;[11] e ancora: *Nella tua luce vedremo la luce*.[12] Chi dunque sarebbe così dissennato da dubitare dell'eternità del Figlio? Quando mai qualcuno vide la luce senza lo splendore del suo raggio, sì da poter dire anche del Figlio: «Vi fu un tempo in cui non esisteva», oppure: «Prima d'essere generato non esisteva»? Ciò che dice il Salmo centoquarantaquattresimo intorno al Figlio, *il tuo regno è regno di tutti i secoli*,[13] non consente di pensare che ci sia stato anche solo un istante nel quale il Verbo non esistesse.

Se infatti ogni istante è computato nei secoli e il Verbo è il re e creatore dei secoli e prima di lui non v'è neppure un istante, è certamente follia il dire: «Ci fu un tempo in cui l'eterno non esisteva»; e ancora: «Il Figlio fu tratto dal nulla». Il Signore stesso dice: *Io sono la verità*, e non dice: «Io sono divenuto la verità»; ma sempre: *Io sono il pastore; Io sono la luce*;[14] e ancora: *Non mi chiamate forse Signore e Maestro? Voi dite bene; infatti io lo sono*.[15]

Chi dunque sentendo una tale affermazione di Dio, della Sapienza, del Verbo del Padre, che parla di se stesso, potrà ancora dubitare della verità, e non credere invece che con questa parola *Io sono* si vuole indicare che il Figlio è eterno senza principio, anteriore a tutti i secoli?

7. *Mt* 11,27.
8. *Gv* 14,8-9.
9. *Rom* 1,20.
10. *Ebr* 1,3.
11. *Sal* 89 (90),17.
12. *Sal* 36 (35),10.
13. *Sal* 144 (145),13.
14. *Gv* 8,12; 10,14; 14,6.
15. *Gv* 13,13.

Il Figlio è «*splendore eterno di eterna luce*»

I. 13. (...) Il Figlio non è fatto dal nulla, né appartiene in alcun modo alle cose create, ma è immagine del Padre, è il Verbo eterno; non c'è tempo in cui egli non esistesse; egli è stato sempre, come splendore eterno di eterna luce. Perché dunque immaginate nella fantasia tempi anteriori al Figlio? Perché concepite il pensiero blasfemo che dopo alcun tempo sia esistito il Verbo, per mezzo del quale furono creati i secoli? Come avrebbero potuto esistere il tempo o i secoli, quando, secondo voi, non era ancora apparso il Verbo, per mezzo del quale fu fatta ogni cosa, e nulla fu fatto senza di lui? (...)

La trinità eterna

Trinità perfetta ed immutabile

I. 17. (...) Se il Verbo non coesiste dall'eternità con il Padre, non esiste Trinità eterna, ma vi fu prima l'unità, che per accrescimento divenne poi Trinità. Così, con l'andare del tempo, secondo l'opinione di costoro, crebbe e si costituì la conoscenza della divinità. Inoltre se il Figlio non è generato dal Padre dalla propria sostanza, ma è fatto dal nulla, la Trinità si costituisce dal nulla; vi fu un tempo in cui non esisteva la Trinità, ma soltanto l'unità. La Trinità fu quindi talora incompleta e talora completa: incompleta prima che fosse fatto il Figlio e completa dopo; e inoltre un essere creato passa nel grado del creatore, e colui che un tempo non esisteva è deificato e glorificato assieme a colui che è stato sempre. E, cosa ancora più grave, la stessa Trinità viene ad essere dissimile da se stessa, perché composta di nature e sostanze estranee e diverse; e questo equivale a dire che la Trinità nella sua formazione è creata. Che divinità è mai questa che non è omogenea in se stessa, ma si completa col progredire del tempo, e si trova ora in uno stato, ora in un altro? È naturale che essa avrà ancora accrescimento, e questo avverrà all'infinito, dal momento che già una volta da principio fu costituita per accrescimento. E certamente essa potrà anche diminuire; perché ciò che è aggiunto può anche essere tolto.

Trinità sempre eguale

I. 18. Ma invece le cose non stanno così! No davvero! La Trinità non è prodotta, ma eterna e una è la Divinità nella Trinità, ed una la gloria della santa Trinità; e voi avete l'audacia di scinderla in nature

diverse! Mentre ammettete che il Padre è eterno, del Verbo invece, che è assiso al suo fianco, voi dite che «Vi fu un tempo in cui egli non era», e osate allontanare dal Padre il Figlio, che è seduto al suo fianco!

La Trinità è creatrice e operatrice, e voi non avete paura di abbassarla al grado delle cose create dal nulla; non avete vergogna di fare gli schiavi eguali alla nobilissima Trinità e di collocare il re Signore degli eserciti tra i suoi sudditi! Cessate di mescolare cose che non possono essere messe insieme, le cose che non sono con Colui che è.

Parlare così non è glorificare e onorare il Signore, ma ingiuriarlo e disonorarlo; giacché chi disonora il Figlio, disonora il Padre. Se dunque l'essere divino è perfetto nella Trinità e questa è la vera ed unica divinità in cui risiede la bellezza e la verità, è necessario che sia sempre stato così, altrimenti la bellezza e la verità sarebbero qualche cosa di aggiuntivo, e la pienezza dell'essere divino sarebbe dovuta ad accrescimento. Bisogna dunque che la divinità sia stata così già dall'eternità. Se non fosse stata così dall'eternità, non potrebbe esserlo nemmeno ora; ma dovrebbe essere quale secondo voi era da principio, cosicché la Trinità non esisterebbe nemmeno adesso. Ma nessun cristiano sopporterebbe eretici di tal sorta. È proprio dei pagani il farsi una Trinità prodotta e metterla alla pari delle cose create; poiché solo le cose create possono diminuire o aumentare.

La fede dei cristiani invece riconosce la beata Trinità come immutabile e perfetta, sempre eguale. Questa fede non ammette aggiunta alla Trinità, né pensa che essa possa subire diminuzione, poiché ambedue questi modi di pensare sarebbero empi. La fede riconosce che la Trinità è pura da ogni mescolanza con gli esseri creati; l'adora mantenendo indivisibile l'unità della divinità; fugge le bestemmie degli ariani; confessa e riconosce che il Figlio è sempre stato, perché è eterno come il Padre, del quale è Verbo eterno.

L'umanità e la divinità di Cristo. Maria madre di Dio

Da sempre Cristo è Dio e Figlio, nel tempo si fece uomo

III. 29. Lo scopo e il carattere della santa Scrittura, come ho detto sovente, è d'annunciare una doppia dottrina a riguardo del Salvatore: da sempre egli è Dio e Figlio, essendo Verbo e splendore e Sapienza del Padre; più tardi, avendo per noi preso la carne della Vergine Madre di Dio (*theotókos*) Maria, si fece uomo.

Non *«venne in un uomo»*, ma *«si fece uomo»*

III. 30. Chi legge la divina Scrittura impari dall'Antico Testamento le parole (sul Verbo), e nel Vangelo osservi il Signore fatto uomo. Dice infatti il Vangelo: *Il Verbo si fece carne, ed abitò in mezzo a noi.*[16] Si fece uomo, e non già venne in un uomo. È necessario sapere anche questo, affinché, volgendo le parole in questo senso, gli empi non abbiano ad ingannare alcuni, i quali penseranno che, come un tempo il Verbo veniva in ciascuno dei Santi, così anche ora il Verbo sia venuto in un uomo, santificandolo e manifestandosi in lui come negli altri. Se la cosa stesse così, se egli fosse semplicemente apparso in un uomo, non ci sarebbe nulla di meraviglioso, e coloro che lo vedevano non avrebbero esclamato stupefatti: *Donde viene costui?*[17] E ancora: *Perché tu, che sei uomo, ti fai Dio?*[18] Essi erano abituati a sentire: «Il Verbo di Dio è venuto in ciascuno dei Profeti».

Ora invece che il Verbo di Dio, per mezzo del quale furono fatte tutte le cose, non ha ricusato di diventare Figlio dell'uomo e si è umiliato prendendo la forma di schiavo, *per i Giudei la croce di Cristo è uno scandalo, ma per noi il Cristo è forza di Dio e sapienza di Dio.*[19] *Il Verbo*, dice Giovanni, *si fece carne.*[20] (...)

Venne nella carne e soffrì, portando le infermità della carne, perché sua

III. 31. Un tempo il Verbo veniva in ciascuno dei santi e santificava quelli che lo ricevevano degnamente. Tuttavia alla loro nascita non si diceva che il Verbo si era fatto uomo, né quand'essi soffrivano si diceva che il Verbo soffriva. Ma quando, alla fine dei secoli, il Verbo nacque da Maria per distruggere il peccato (il Padre infatti aveva creduto bene di inviare il suo Figlio nato da donna e sotto la legge), allora si disse che egli aveva preso la carne e si era fatto uomo. E in questa carne egli soffrì per noi, come disse Pietro: *Cristo soffrì per noi nella carne,*[21] affinché fosse chiaro e tutti credessimo che egli, che era Dio da sempre e santificava coloro presso i quali veniva e disponeva ogni cosa secondo la volontà del Padre, in seguito si fece uomo per noi, e, come dice l'Apostolo, *la divinità abitò corporalmente nella carne.*[22] È come se dicesse: «Colui che era Dio ebbe il suo proprio corpo, e

16. *Gv* 1,14.
17. *Gv* 19,9.
18. *Gv* 10,33.
19. *1 Cor* 1,23-24.
20. *Gv* 1,14.
21. *1 Pt* 2,24.
22. *Col* 2,9.

servendosene come di strumento, si fece uomo per noi». E così ciò che appartiene a questa carne viene attribuito a lui, perché egli era in essa; così la fame, la sete, la sofferenza, la fatica e altre cose simili, che appartengono alla carne. Invece le opere proprie del Verbo, come risuscitare i morti, restituire la vista ai ciechi, guarire l'emoroissa, egli le compiva per mezzo del suo corpo.

Quindi il Verbo portava le infermità della sua carne, perché la carne era sua. E a sua volta la carne serviva come strumento alle opere della divinità, perché la divinità era nella carne, e la carne era il corpo di Dio. Ha detto bene il profeta: *Egli ha portato* e non già ha guarito *le nostre infermità*;[23] affinché non sembrasse che egli fosse fuori del corpo e non facesse che guarire, come aveva sempre fatto, lasciando ancora gli uomini soggetti alla morte. Ma invece egli porta le nostre infermità e prende su di sé i nostri peccati, per dimostrare che si è fatto uomo per noi, e che il corpo, che in lui portava i nostri peccati, era proprio il suo. A lui non nocque il portare i nostri peccati sulla croce per mezzo del suo corpo, come disse Pietro;[24] ma noi uomini siamo stati riscattati dalle nostre passioni e riempiti della giustizia del Verbo.

Vero Dio e vero uomo

III. 32. Perciò, quando la carne soffriva, non era fuori di essa il Verbo. Per questo si attribuisce a lui la sofferenza; e quando compiva divinamente le opere del Padre, la carne non era fuori di lui; il Signore compiva queste opere nel suo corpo. (...)

Certamente quando si trattò di far alzare la suocera di Pietro febbricitante, il Signore come uomo stese la mano, e come Dio fece cessare la malattia. Similmente quando guarì il cieco nato, dalla sua carne venne l'umana saliva, ma la sua divinità aprì gli occhi col fango. Per Lazzaro, il Signore come uomo emise umana voce, e come Dio lo risuscitò dai morti. Tutto questo avveniva ed era visibile, perché non in apparenza ma in realtà egli aveva un corpo. Ma era anche conveniente che il Signore, rivestendo la carne umana, la rivestisse interamente con le sue passibilità.[25] Di modo che, come diciamo che è proprio di lui il corpo, così anche si potessero a lui soltanto attribuire le passibi-

23. *Is* 53,4.
24. Cf *1 Pt* 2,24.
25. Il termine greco *páthe* esprime in generale tutte le attribuzioni passive di un soggetto, sia in bene che in male. Nel presente contesto il termine è usato per indicare le qualità o proprietà passibili del corpo, specialmente quelle che vanno sotto il nome di infermità o debolezze, come la capacità di soffrire e di morire.

lità del corpo, sebbene queste non ne intaccassero la divinità. Infatti se il corpo fosse stato d'un altro, sarebbero state attribuite a quest'altro anche le passibilità; se invece la carne è del Verbo (il Verbo infatti si fece carne), anche le sue passibilità competono a colui al quale essa appartiene. Ora colui al quale appartengono le suddette passibilità, fra cui in primo luogo quella di essere soggetto a condanna, ai flagelli, alla sete, alla crocifissione, alla morte e ad altre infermità del corpo, si devono attribuire anche le azioni sante e la grazia. È quindi giusto e pienamente ragionevole attribuire tutte queste passibilità al Signore e non ad un altro. In tal modo, siccome da lui viene a noi la grazia, noi non prestiamo culto ad alcun altro se non al vero Dio, e non invochiamo nessuna cosa manufatta né alcun semplice uomo, ma solo colui che è vero Figlio di Dio per natura, e che, sebbene si sia fatto uomo, è tuttavia Signore, Dio e Salvatore.

Le nostre infermità furono trasferite nel Verbo, affinché noi, deificati, vivessimo eternamente

III. 33. Chi non ammirerà questa disposizione e non ammetterà che è veramente un'opera divina? Se le opere della divinità del Verbo non fossero state compiute per mezzo del corpo, l'uomo non sarebbe stato divinizzato. Similmente se non si attribuisce al Verbo ciò che è proprio della carne, l'uomo non ne sarebbe stato completamente liberato. Vi sarebbe stata una cessazione temporanea, come ho già detto, ma poi il peccato e la corruzione sarebbero di nuovo rimasti nell'uomo, come era accaduto precedentemente agli uomini e come è facile vedere. Ci furono infatti molti santi e puri da ogni peccato. Geremia fu santificato quand'era ancora nel grembo materno.[26] Giovanni mentre era portato nel grembo materno, balzò di allegrezza alla voce della Madre di Dio (*theotókos*) Maria.[27] E tuttavia, *la morte regnò da Adamo fino a Mosè, anche sopra coloro che non commisero peccato, per somiglianza alla trasgressione di Adamo*.[28] E così gli uomini rimasero ancora soggetti alla morte, alla corruzione e alla passibilità proprie della carne. Ma quando il Verbo si fece carne e volle assumere le infermità proprie della carne, queste non intaccarono più il corpo, a causa del Verbo fattosi presente in esso, ma furono da lui distrutte; e anche gli uomini non sono più soggetti al peccato e alla morte a causa delle loro debolezze, ma, risuscitati in virtù del Verbo, perdurano immortali e incor-

26. Cf *Ger* 1,5.
27. Cf *Lc* 1,44.
28. *Rom* 5,14.

rotti per sempre. Quindi allorché la sua carne nasce dalla Madre di Dio (*theotókos*) Maria, si dice che lui è nato, lui che dà la nascita agli altri; ed è nato per prendere su di sé la nostra nascita, affinché noi, che siamo semplice terra, non torniamo più alla terra, ma, essendo congiunti al Verbo venuto dal cielo, siamo da lui trasportati al cielo.

Similmente, non senza motivo, egli prese su di sé le altre passibilità del corpo, ma allo scopo che noi, non più come semplici uomini, ma come appartenenti al Verbo, partecipiamo della vita eterna. Noi non moriamo più in Adamo, secondo la nostra prima nascita; ma siccome la nostra nascita e tutte le infermità della nostra carne sono trasferite nel Verbo, noi siamo sollevati lontano dalla terra; la maledizione causata dal peccato è stata distrutta da colui che in noi si è fatto per noi maledizione. E giustamente. Infatti, come tutti noi, venuti dalla terra, moriamo in Adamo, così rigenerati nell'acqua e nello Spirito, noi tutti riviviamo in Cristo, come se la nostra carne non fosse più terrestre, ma fosse diventata essa stessa Verbo per mezzo del Verbo di Dio, fattosi carne per noi.

VITA DI ANTONIO

Vocazione e inizio della vita ascetica

2. 1. Morti i genitori, Antonio rimase solo con una sorella ancora molto piccola. Aveva circa diciotto o vent'anni. Dovette prendersi cura della casa e della sorella. 2. Non erano ancora passati sei mesi dalla morte dei genitori, quando, mentre si recava in chiesa, secondo la sua abitudine, si mise a ragionare tra sé intorno agli Apostoli, che avevano lasciato ogni cosa per seguire il Salvatore, e a quei fedeli, i quali, come dicono gli *Atti*,[29] avevano venduto i loro beni e ne avevano portato il prezzo ai piedi degli Apostoli, affinché fosse distribuito ai poveri. 3. Mentre stava pensando al grande premio preparato in cielo per costoro, entrò in chiesa. Proprio in quel momento si stava leggendo il brano del Vangelo, in cui il Signore dice al ricco: *Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che hai e dallo ai poveri. Poi vieni e seguimi: ed avrai un tesoro nel cielo.*[30] 4. Antonio, come se Dio stesso gli avesse fatto venire in mente il pensiero dei santi, e quelle parole fossero state lette proprio per lui, uscì subito di chiesa e donò

29. Cf *Atti* 4,34-35. 30. *Mt* 19,21.

ai concittadini i poderi avuti dagli antenati, affinché non fossero più di peso né a lui né alla sorella. Si trattava di trecento *arure*[31] di terreno molto buono e fertile. 5. Vendette gli altri beni mobili e distribuì ai poveri la notevole somma ricavata, riservandone solo una piccola parte per la sorella.

Antonio anacoreta

3. 1. Quando entrò di nuovo in chiesa, udì nel Vangelo le parole del Signore: *Non preoccupatevi del domani.*[32] Uscì subito e distribuì ai poveri ciò che gli era rimasto. Affidò la sorella a vergini conosciute e fedeli, affinché fosse allevata nella verginità. Egli poi diede inizio alla vita ascetica, attendendo a se stesso e sottoponendosi ad un regime di vita molto austero, rimanendo vicino a casa sua. 2. Infatti, allora, in Egitto non erano ancora così numerosi i monasteri, e nessun monaco aveva ancora sperimentato il deserto sconfinato;[33] ma chi voleva attendere a se stesso praticava la sua ascesi da solo nelle vicinanze del suo villaggio.[34]

Come ape saggia

3. 3. V'era allora in un vicino villaggio un vecchio che aveva abbracciato la vita solitaria fin dalla giovinezza. Antonio lo vide e divenne suo emulo nel bene. 4. E cominciò anche lui a soggiornare in luoghi un po' discosti dal villaggio. E di là, se veniva a sapere che v'era qualcuno che amava Cristo, si recava da lui come saggia ape e non ne ritornava prima d'averlo visto e d'aver ricevuto da lui norme che gli fossero come un viatico nel cammino della virtù. 5. Stabilitosi dunque lì da principio e adottata questa regola di vita, soppesava la propria mente perché non si sviasse e non tornasse a rimpiangere le ricchezze dei genitori; non aveva più ricordo della famiglia, ma tutto il suo desiderio e il suo zelo erano concentrati nell'ascesi cristiana. 6. Lavorava con le proprie mani, perché aveva sentito che colui che non lavora non deve neppure mangiare.[35] Col frutto del suo lavoro si comprava

31. L'*arura*, misura greca di superficie equivalente a mq. 237,600. Trecento *arure* erano quindi più di sette ettari.
32. *Mt* 6,34.
33. Come farà Antonio, stando prima per vent'anni da solo nel deserto (*eremita*), in un castello disabitato, e poi iniziando, per i discepoli venuti a lui numerosi, un raggruppamento di celle solitarie (*monastéria*). Il testo dice che questi monasteri esistevano già in Egitto, prima che Antonio fondasse il suo a Pispir.
34. Come anacoreta.
35. Cf *2 Tess* 3,10.

il pane e faceva elemosina ai poveri. Pregava di frequente, perché aveva imparato che bisogna pregare senza interruzione.[36] Era così attento nel leggere, che non gli sfuggiva nulla delle Scritture; e così la memoria gli teneva luogo dei libri.

Amico di Dio e amato da tutti

4. 1. Vivendo così, Antonio era amato da tutti. Egli poi si mostrava sottomesso a quegli uomini virtuosi dai quali si recava, e imparava da ciascuno la virtù e la forma d'ascesi nella quale eccelleva: di uno ammirava la dolcezza, dell'altro l'assiduità nella preghiera; meditava sulla mitezza di uno e sull'affabilità d'un altro; seguiva con animo attento le veglie dell'uno e l'amore alla lettura dell'altro: ne ammirava uno per la perseveranza, un altro per i digiuni e per il dormire sulla nuda terra; osservava la mansuetudine di uno, e la longanimità d'un altro. Di tutti insieme poi meditava a lungo fra sé l'amore a Cristo e la vicendevole carità. E così ripieno, ritornava al luogo della sua ascesi. 2. E poi, richiamando alla memoria quello che aveva visto di ciascuno, si sforzava di manifestare in se stesso quello che aveva visto in tutti. 3. Con i coetanei non aveva altra rivalità che questa: di non mostrarsi secondo nel bene. E questo lo faceva senza urtare nessuno, anzi in modo che anche gli altri erano lieti di lui. 4. Perciò quelli del suo villaggio che amavano il bene, che aveva l'abitudine di visitare, vedendolo così, lo chiamavano «teofilo», cioè amico di Dio. E lo salutavano gli uni come un figlio, gli altri come un fratello.

Prime tentazioni

5. 1. Il diavolo, nemico d'ogni bene, non sopportò di vedere in un giovane tale proposito. E osò operare anche contro di lui come gli era consueto. Dapprima tentò di distoglierlo dalla vita ascetica, mettendogli dinanzi il ricordo dei suoi beni, la cura della sorella, la dimestichezza con i parenti. 2. Gli ispirava anche l'amore al denaro, la vanagloria, il piacere dei vari e lauti cibi e le altre dolcezze della vita. Infine gli fece vedere le asprezze della virtù, che s'acquista con grandi fatiche. Gli mise innanzi la debolezza del corpo e la lunghezza del tempo. 3. In una parola, gli suscitò nella mente un turbinio di pensieri, per distornarlo dalla buona scelta fatta. Ma quando il nemico

36. Cf *Mt* 6,6; *1 Tess* 5,17.

si vide impotente di fronte al proposito di Antonio, anzi sentì d'essere vinto dalla sua fermezza, rovesciato dalla sua grande fede, piegato dalle sue incessanti preghiere, allora, confidò nelle proprie armi che prendono di mira l'ombelico del ventre – questi sono gli agguati che tende ai giovani – e di esse si vantò. Così armato, incominciò ad atterrirlo di notte con turbamenti e di giorno a molestarlo talmente, che tutti quelli che lo vedevano s'accorgevano della lotta, che s'era iniziata tra i due. 4. Il diavolo gli presentava pensieri osceni, e Antonio li metteva in fuga con la preghiera; il diavolo lo solleticava a cose immonde ed egli ne sentiva vergogna e difendeva il suo corpo con la fede e i digiuni come con un muro. 5. Il diavolo, disgraziato, osava anche presentarsi di notte sotto l'aspetto di donna e imitarne i gesti, per ingannare Antonio. Ma questi, pensando a Cristo e considerando grazie a lui la nobiltà e la spiritualità dell'anima, spegneva la fiamma della passione e della tentazione. 6. Di nuovo il nemico gli metteva dinanzi la dolcezza del piacere; ma questi, con aspetto adirato ed afflitto pensava alle minacce e al dolore del fuoco e dei vermi contrapponendoli alle tentazioni;[37] e con questi mezzi passava illeso. E l'avversario ne aveva rossore. 7. Lui, che credeva d'essere simile a Dio, si lasciava giocare da un ragazzo; lui, che si vantava nei confronti della carne, si lasciava atterrare da un uomo rivestito di carne. E questo avveniva perché Antonio aveva in suo aiuto il Signore, che per noi assunse la carne e al corpo concesse la vittoria sul demonio, in modo che chiunque combatte possa dire: *Non già io, ma la grazia di Dio che è con me.*[38]

Si fece chiudere in un antico sepolcro vuoto, lontano dal villaggio. Un conoscente, che gli portava ogni tanto del pane, lo trovò un giorno svenuto per le molte percosse ricevute dai demoni. Portato nella chiesa del villaggio, rinvenne e volle nuovamente essere portato al sepolcro, sfidando i demoni (cc. 8-10). Intorno all'anno 285, quindi all'età di 35 anni, si inoltrò nel deserto (c. 11) ed abitò per 20 anni in un castello abbandonato.[39]

Antonio eremita

12. 3. Confermato dunque nel suo proposito, si recò con impeto presso un monte, al di là del fiume, e trovò un castello, abbandonato da così gran tempo che era pieno di serpenti, e si pose ad abitarvi.

37. Cf *Mc* 9,48: *Dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue.*
38. *1 Cor* 15,10.
39. Koma era a circa 150 Km a sud del Lago Moeris, sulla riva sinistra del Nilo, a metà strada tra *Oxyrynchos* e *Hermopolis*, sul 28 parallelo. Antonio discese lungo il fiume fino all'altezza del Lago Moeris: passò poi sulla destra del fiume, ove trovò un castello abbandonato, su un'altura. Qui sorse il suo primo monastero di Pispir.

4. I serpenti fuggirono via subito, come se qualcuno li inseguisse. Antonio portò dentro il castello i pani che dovevano bastare per sei mesi (è questo un costume dei Tebani, e i pani si conservano per un anno intero). Avendo l'acqua là dentro, ostruì l'ingresso con sassi. Vi rimase solo, come nella parte più segreta d'un tempio, senza uscirne mai, né vedere alcuno di quelli che capitavano colà. 5. Per lungo tempo condusse questo genere di vita ascetica, ricevendo solo due volte l'anno i pani attraverso il tetto.

Vessazioni diaboliche

13. 1. I conoscenti andavano a trovarlo, e siccome egli non li lasciava entrare nel castello, sovente passavano fuori notti e giorni interi. 2. Udivano dentro grande strepito, come di folle tumultuanti, e grida lamentose che dicevano: «Va' fuori della nostra casa: che ci hai tu a fare qui nel deserto? Non riuscirai a resistere ai nostri assalti».[40] 3. Dapprima quelli che stavano fuori, non sapendo quanto accadeva, credevano si trattasse di gente introdottasi con scale dall'alto del castello, e che questionasse con lui. Ma poi, visto, per un buco, che dentro non c'era nessuno, compresero che erano i demoni. 4. Spaventati si misero a chiamare Antonio. E questi incurante dei demoni, udite le grida, si accostò alla porta, li esortò a venire presso di sé, poi ordinò loro di andarsene e di non temere. Così, diceva, i demoni sogliono presentare questi fantasmi a coloro che hanno paura. 5. «Fate con fiducia il segno di croce, diceva, e andatevene tranquilli, e lasciate che i diavoli si burlino a vicenda». Ed essi se n'andavano, dopo essersi fatto il segno di croce. Antonio rimaneva, senza ricevere danno dai demoni e senza stancarsi delle loro lotte. 6. Le celesti visioni e l'impotenza dei nemici gli davano grande sollievo nelle fatiche e gli infondevano un coraggio ancora maggiore.

Antonio esce dal castello, dopo vent'anni

14. 1. Passò in tal maniera circa vent'anni, conducendo da solo questa vita ascetica, senza allontanarsi di là e senza essere veduto da alcuno se non raramente. 2. Poi, molti, tormentati da malattie, venivano a farsi curare, altri desideravano di imitare la vita ascetica di Antonio, altri suoi conoscenti si recarono al castello, e forzato l'in-

40. Sono i demoni che minacciano Antonio.

gresso, entrarono. Si fece loro innanzi Antonio, come un iniziato ai misteri che esce dal sacro recesso, ispirato da Dio. Allora per la prima volta lo videro fuori dal castello quelli che erano andati da lui. 3. Si meravigliarono al vedere che le sue condizioni fisiche erano sempre le stesse, non impinguato per la mancanza di moto, né dimagrito dai digiuni e dalle lotte con i demoni: era come l'avevano visto prima che si chiudesse nel suo ritiro. (....) 7. Nella sua conversazione ricordò i beni futuri e l'amore che ebbe per noi Dio, *che non risparmiò neppure il suo Figlio, ma lo sacrificò per tutti noi*;[41] e attirò molti a scegliere la vita solitaria.

I primi monasteri[42] sotto la guida di Antonio

E così anche tra i monti sorsero monasteri, e il deserto incominciò ad essere abitato da monaci, che abbandonavano le proprie case per iscriversi a questa scelta celeste istituzione.

15. 2. (...) Antonio parlando assiduamente faceva in modo che si accrescessero le buone disposizioni di coloro che erano già eremiti. 3. Conduceva molti altri all'amore degli esercizi spirituali; e poiché le sue parole avevano un fascino immediato, sorsero moltissime dimore di persone che conducevano vita solitaria ed egli presiedeva a tutti come padre.

16. 1. Un giorno, mentre egli s'avvicinava, tutti gli anacoreti gli si fecero intorno e lo pregarono che facesse loro un discorso. Ed egli parlò loro così in lingua egiziana.[43]

I cc. 16-43 riferiscono il discorso di Antonio: vanità delle cose terrene, importanza del servire Dio e non tornare indietro dalla vita intrapresa, combattimento contro il demonio. I cc. 22-43 sono tutti dedicati a spiegare la tattica per combattere il demonio.

Mirabili progressi nelle virtù e il sublime spettacolo dei monasteri

44. 1. Tutti godevano delle parole di Antonio: uno sentiva crescersi dentro l'amore alla virtù, altri sentivano che l'animo abbattuto veniva consolato, di altri veniva frenata la superbia: tutti erano per-

41. *Rom* 8,32.
42. Ossia celle separate, abitate ciascuna da un solitario. Non c'era ancora una regola comune, ma servivano di guida le esortazioni e gli esempi del "padre".
43. Cioè in lingua copta. In questa lingua Antonio scrisse o dettò le sue lettere, che furono poi tradotte in greco, georgiano, siriaco ed arabo. Tra le molte lettere e discorsi apocrifi, si considerano autentiche le *Sette Lettere* riportate in PG 40, 977-1000.

suasi che le insidie del demonio non meritavano altro che disprezzo, e che ad Antonio il Signore aveva conferito il dono del discernimento degli spiriti. 2. V'erano dunque sui monti dei monasteri, quasi tende ripiene di divini cori di monaci che cantavano salmi nella speranza dei beni futuri;[44] che lavoravano per fare l'elemosina, tutti uniti da vicendevole pudore e concordia. 3. Si poteva davvero vedere, separato dagli altri, una specie di paese del culto di Dio e della giustizia. 4. Non v'era chi facesse ingiuria, né molestato da chi esigeva tributi; ma c'era solo una moltitudine di asceti, la cui unica preoccupazione era la virtù. Chi avesse visto questi monasteri e l'ordine dei monaci, non avrebbe potuto fare a meno d'esclamare: *Quanto sono belle le tue case, o Giacobbe, e le tue tende, o Israele! Sono come boschetti ombrosi, come tende piantate dalla mano del Signore, come querce lungo il corso dell'acqua.*[45]

Durante la persecuzione di Massimino Daia, nel 311, Antonio, desideroso del martirio, si recò ad Alessandria e servì i martiri in prigione, animando tutti con le parole e con l'esempio, e suscitò in molti il desiderio della vita monastica (c. 46). In questa persecuzione morì martire il vescovo Pietro (c. 47). Antonio ritornò tra i suoi monaci a Pispir e riprese la vita ascetica con ardore ancora più grande. Ma essendo disturbato dai molti visitatori, decise di ritirarsi in luogo più lontano e sconosciuto. Per divino suggerimento, si unì ad un gruppo di Saraceni e camminò con loro per tre giorni. Si fermò ai piedi d'un monte, ove era un palmeto ed una sorgente freschissima. Era il monte Colzim, chiamato poi Monte Sant'Antonio, lungo il Mar Rosso. Qui passò il restante della vita. Ebbe da combattere ancora contro i demoni (cc. 51-54). Tornò ancora una volta a visitare i suoi monaci di Pispir, ai quali rivolse saggi ammonimenti (cc. 55-56). Compì diversi miracoli ed ebbe visioni (cc. 57-66). Anche in quel romitaggio giungeva l'eco delle lotte che si combattevano ad Alessandria.

Sua avversione per gli scismatici e gli eretici

68. 1. Aveva una fede e una pietà meravigliose. Non volle mai avere a che fare con gli scismatici Meliziani,[46] perché aveva scoperto, fin da principio, la loro malvagità e apostasia. Né mai parlò amiche-

44. Il canto dei salmi e la *lectio divina* sono le occupazioni principali del monaco. La *lectio*, poi, è il punto di partenza per la *meditatio-oratio-contemplatio*. Il monaco lascia il mondo e cerca la solitudine allo scopo d'intrattenersi nella *lectio* e nella *oratio*. Sant'Antonio sapeva a memoria la Scrittura (cf sopra al c. 3,6), che formava la sua attenta *meditatio*. San Pacomio, e tutti i legislatori della vita monastica, posero la *lectio* e la conseguente *meditatio* e *contemplatio* a base dell'ascesi. San Girolamo ne fece lo strumento pedagogico e ascetico, col quale diede impulso al movimento ascetico romano, iniziato da Atanasio, quando era venuto a Roma esiliato nel 341.

45. *Num* 24,5-6.

46. Da Melizio, vescovo di Licopoli nell'alto Egitto: partito rigorista di fronte ai

volmente con i Manichei o con altri eretici, se non per persuaderli a tornare nella Chiesa e a non restare nell'empietà. 2. Era del parere che essere loro amico e trattenersi con loro fosse di danno e rovina all'anima e in tal senso ammoniva gli altri. Detestava anche l'eresia degli Ariani e consigliava tutti a non avvicinarsi a loro e non seguire la loro corrotta fede.

Si reca ad Alessandria per combattere gli Ariani

69. 1. Siccome una volta gli Ariani, mentendo, dissero: «Così pensa Antonio, proprio come noi», udito questo, egli si sdegnò e si meravigliò. 2. Invitato dai vescovi e dai fratelli tutti, Antonio discese dal monte, ed entrato in Alessandria, confutò gli Ariani, dicendo che erano gli eretici ultimi, e che erano i precursori dell'Anticristo. 3. Istruiva il popolo dicendo che il Figlio di Dio non era stato creato dal nulla, come essi invece affermano; ma era il vero e proprio Figlio del Padre, nato dall'essenza del Padre, e la Sapienza. 4. «E perciò è empio dire che ci fu un tempo in cui non esisteva. Il Verbo ci fu sempre, esistendo assieme al Padre. Perciò non abbiate nessuna comunicazione con gli empi Ariani. 5. *Non c'è rapporto tra luce e tenebre.*[47] Voi siete pii cristiani. Essi invece, dicendo che il Verbo e Figlio del Padre è una creatura, non si distinguono per nulla dai pagani, che servono alla creatura, invece che a Dio creatore. 6. Credetelo, le creature sono tutte sdegnate contro di loro, perché essi mettono nel numero delle cose create il Creatore e Signore dell'universo, dal quale furono fatte tutte le cose».

Meravigliosi frutti della presenza di Antonio ad Alessandria

70. 1. Tutto il popolo si rallegrava all'udire un tale uomo condannare l'eresia degli Ariani. Tutti i cittadini accorrevano per vedere Antonio. 2. I pagani stessi, persino quelli che essi chiamano loro sacerdoti, venivano alle chiese e dicevano: «Vogliamo vedere l'uomo di Dio». Tutti lo chiamavano così. Per opera sua il Signore guarì molti che erano

lapsi, come quello di Novaziano a Roma e Cartagine, e intransigente nel rinfacciare alla Chiesa i tradimenti di fronte alle esigenze del potere politico. A questo partito apparteneva Ario, e in seno ad esso nacque l'arianesimo. Il Concilio di Nicea disapprovò Melizio, ma gli usò un trattamento mite. Questi scismatici furono sempre ostilissimi ad Atanasio, anche dopo la morte di Melizio.

47 *2 Cor* 6,14.

tormentati nella mente dai demoni. 3. Persino tra i pagani molti chiedevano di potere anche solo toccare il vecchio, perché erano persuasi di trarne giovamento: così in quei pochi giorni, si fecero cristiani tanti, quanti non se ne possono fare in un anno. 4. Alcuni, credendo che quel concorso di gente lo disturbasse, cercavano di tenere lontano tutti. Ma lui, per nulla turbato, diceva: «Forse che questi potrebbero essere più numerosi di quelli contro cui combatto sul monte, cioè i demoni?».

Il capitolo seguente riprende dicendo: *Quando fu per partire, noi, per fargli onore, lo accompagnavamo.* La prima persona conferma che Atanasio era presente. La *Cronaca*, che precede le *Epistulae Festales*, dopo di avere annotato il ritorno di Atanasio dall'esilio di Treviri (novembre 337), all'anno 338, riferisce che *il grande Antonio venne ad Alessandria, vi stette due giorni, operando molti miracoli e guarigioni, e ripartì il giorno 3 del mese di agosto* (PG 26, 1353). Antonio aveva allora 88 anni. Ritornò sul monte Colzim; e vi rimase per altri 17 anni.

Nel c. 81 si accenna a lettere che l'imperatore Costantino e i suoi figli, Costanzo e Costante, gli scrissero, indotti dalla sua fama: «*Non meravigliatevi, disse egli ai monaci, che ci scriva l'imperatore che è un uomo; meravigliatevi invece che Dio ci abbia scritto la sua legge, e che abbia parlato con noi per mezzo del suo Figlio*». Preannunciò la propria morte ai due discepoli Macario e Amathas, ai quali, 15 anni prima, aveva concesso di venire ad abitare vicino a lui; fece loro amorevoli raccomandazioni e comunicò le ultime disposizioni.

Ultime disposizioni e pio transito

91. 7. (...) «Seppellite il mio corpo, e ricopritelo di terra, e custodite in voi la mia parola, perché nessuno, tranne voi, sappia dov'è il mio corpo, e in che luogo è stato riposto. 8. Io poi, nella risurrezione, lo riceverò incorrotto dal Salvatore. Dividete così i miei vestiti: al vescovo Atanasio date una pelle di pecora e la coperta sulla quale mi coricavo, e che egli mi diede nuova, e che io ho consumato. 9. Al vescovo Serapione[48] date l'altra pelle di pecora; e voi tenetevi la tunica di cilicio. Ed ora, addio, figli. Antonio se ne va, e non sarà più con voi».[49]

48. Serapione fu superiore d'un convento e poi vescovo di Thmuis, nel basso Egitto (+ dopo il 362). Fu amico di Sant'Atanasio e Sant'Antonio. Abbiamo di lui 2 *lettere* (= PG 40, 923-942), uno scritto polemico *Contro i Manichei* (= PG 40, 899). Molto prezioso il suo *Eucologio*, una raccolta di 30 preghiere liturgiche, per la Messa (1-18), il battesimo e la cresima (19-25), gli ordini sacri (26-28), l'olio degli infermi (29), la sepoltura (30). Testo: FUNK F. X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, II, Paderborn 1905, 158-195, rist. anastatica Torino 1959.

49. Le espressioni di Atanasio riecheggiano quelle che Euripide usa per la morte di Alcesti.

92. 1. Detto questo, i monaci lo baciarono. Egli sollevò un poco i piedi, e, guardando come amici coloro che venivano verso di lui, si fece gioioso per la loro presenza. Aveva un aspetto felice. Così mancò e si congiunse ai suoi padri.[50]

Bibliografia

Cf CPG II, 2090-2309; DPAC I, 423-432: s. v. (STEAD G. C.); QUASTEN, II, 23-81.

Edizioni

1) Edizioni complessive: PG 25-28. Per le opere apologetiche e per i documenti sulla storia delle lotte ariane, cf OPITZ. H. G., *Athanasius Werke* II/1 e III/1, Berlin 1934-1941.
2) Edizioni di opere singole: a) *Contra Gentes*: CAMELOT P. T., (= SC 18), Paris 1947; LEONE L., Napoli 1965; MEIJERING E. P., Leiden 1984. b) *Contra Gentes* e *De incarnatione Verbi*: THOMSON R. W., Oxford 1971. c) *De incarnatione Verbi*: RYAN G. J., – PIERCE CASEY R., (= Studies and Documents 14), London/Philadelphia 1945-1946; KANNENGIESSER C., (= SC 199), Paris 1973. d) *Lettere a Serapione. Sulla divinità dello Spirito S.*: LEBON J., (= SC 15), Paris 1947. e) *Apologia ad Constantium. De fuga sua*: SZYMUSIAK J. M., (= SC 56 bis: ed. rivista e corretta), Paris 1987. f) *Dialogi contra Macedonianos*: CAVALCANTI E., (= CP 10), Torino 1983. g) *Athanasiana Syriaca*: THOMSON R. W., (= CSCO 257-258, 272-273, 324-325), Louvain 1965-1972. h) *Historia acephala* e *Index siriaco delle Lettere festali*: MARTIN A., – ALBERT M., (= SC 317), Paris 1985. i) *Lettere festali e pastorali in copto*: LEFORT L. Th., (= CSCO 150-151), Louvain 1955. l) *Testi inediti dal Commento ai Salmi*: VIAN G. M., Roma 1978. m) *Due apologie*: OPITZ H. G., in *Athanasius Werke, o. c.*, 1934-1941.

Traduzioni

In italiano: a) *Incarnazione del Verbo*: BELLINI E., (= CTP 8), Roma 1976. b) *Incarnazione del Verbo, Vita di Antonio*: BORGHINI B., (= CPat 38), Alba 1972. c) *Lettere a Serapione. Sulla divinità dello Spirito Santo*: IAMMARRONE L., (= Classici dello spirito 15), Padova 1983; CATTANEO E., (= CTP 55), Roma 1986. d) *Vita di Antonio*: GIARDINI MORRA M. L., Fossano 1970; BARTELINK G. J. M., Milano 1974 (Introduzione di Mohrmann Ch.). e) *Vita di Antonio* e *Lettera a Marcellino*: GREGG R. C., London 1980. f) *Vita di Antonio, Apofgtemi, Lettere*: CREMASCHI L., Roma 1984. g) Per lo *Pseudo-Atanasio, La Trinità* [secondo l'ed. del Bulhart in CChr.SL 9, 1-99, Turnhout 1957]: DATTRINO L., (= CTP 23), Roma 1980.
Per traduzioni in altre lingue: cf in QUASTEN I,27-68. In particolare per quelle in francese, cf quelle sopraccitate nella collana SC.

Strumenti di lavoro

MÜLLER G., *Lexikon Athanasianum*, Berlin 1944-1952.

[50] Era l'anno 356 (si ritiene il 17 gennaio): Antonio aveva 105 anni.

Studi

ALEXANDRE M., *A propos du récit de la mort d'Antoine (Athanase, Vie d'Antoine, PG 26, 968-974, 89-93). L'heure de la mort dans la littérature monastique*, in LEROUX J. M. (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe-XIIIe siècles*, Paris 1984, 263-282; BARTELINK G. J. M., *Die literarische Gattung der «Vita Antonii». Struktur und Motive*, in "VigChr" 36 (1982) 38-62; BIENERT W., *The significance of Athanasius of Alexandria for Nicene Ortodoxy*, in "The Irish Theological Quarterly" 48 (1981) 181-195; KANNENGIESSER C., (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du colloque de Chantilly, 23-25 sept. 1973 (= ThH 27), Paris 1974; ID., *Athanasius of Alexandria: Three Orations Against the Arians. A Reappraisal*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII, 3, Oxford 1982, 981-995; KANNENGIESSER C., *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les Ariens* (= ThH 70), Paris 1983 [bibliografia pp. 11-18]; ID., *Athanasius von Alexandrien*, in GRESCHAT M. von (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*. I. *Alte Kirche* 1 (Stuttgart 1984) 266-283; KANNENGIESSER C., *Les «Blasphèmes d'Arius» (Athanase d'Alexandrie, De synodis 15): un écrit neo-arien*, in LUCCHESI E.,-SAFFREY H. D. (edd.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève 1984, 143-151; KANNENGIESSER C., *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris 1990; LARENTZAKIS G., *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius*, Graz 1978; LEONE L., *L'esegesi atanasiana dei salmi*, I: *Introduzione e Testi*, Lecce 1984; LYMAN J. R., *Christology and Cosmology: Will and substance models in Origen, Eusebius and Athanasius* (Diss.), Oxford, University 1983; MARANGONI V., *«Yo y el Padre somos uno». Estudio sobre la argumentación escrituristica de San Atanasio*, Buenos Aires 1970; ROLDANUS J., *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjunction de sa conception avec sa christologie*, Leiden 1977; SALLERON B., *Matière et corpus du Christ chez Saint Athanase d'Alexandrie*, Roma 1967; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; STAATS R., s. v. *Antonius*, in GRESCHAT M. von (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*. I. *Alte Kirche*, 1, *o. c.*, 236-249; STOCKMEIER P., s. v. *Athanasius (ca. 295-373)*, in FRIES H. - KRETSCHMAR G. (edd.), *Klassiker der Theologie*. I, München 1981, 44-61; TWOMEY V., *«Apostolikos thronos». The primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic Writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982; VIAN G. V., *L'esegesi atanasiana ai «Salmi»*, in "Annali di storia dell'esegesi" 1 (1984) 53-58; ID., *Il «De Psalmorum titulis»: l'esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo*, in "Orpheus" 12 (1991) 93-132; WOLINSKI J., *L'emploi de «trías» dans les «Traités contre les Ariens» d'Athanase d'Alexandrie*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XXI, Leuven 1989, 448-455.

SAN CIRILLO DI GERUSALEMME

Notizie biografiche

Nasce probabilmente verso il 315 a Gerusalemme, dove si forma allo studio della Scrittura, vi è ordinato presbitero e poi vescovo. La sua elezione episcopale comporta dei punti oscuri, che le fonti storiche assai concordi non contribuiscono a chiarire. È ordinato vescovo nel 348, invece del presbitero Eraclio, che, pare, fosse stato scelto dallo stesso vescovo Massimo a succedergli. Sembra che la scelta di Cirillo al seggio episcopale sia stata operata da Acacio, metropolita di Cesarea di Palestina, con l'appoggio del suo partito filoariano, ritenendo Cirillo non lontano dalle proprie posizioni dottrinali.

Cirillo, però, scontra con Acacio sul terreno dottrinale, ma soprattutto su quello giuridico, perché mira all'autonomia della sua sede da quella metropolitana di Cesarea. In seguito a ciò viene deposto in un concilio di Gerusalemme nel 357: nel giro di una ventina d'anni (357-378), tra alterne vicende subisce tre esili. Rientrato, infine, nella sua sede nel 378, vi riporta con l'unità la pace. Partecipa al Concilio Costantinopolitano I del 381 e a quello del 382, in cui i vescovi orientali riaffermano ufficialmente l'ortodossia e la validità dell'ordinazione episcopale di Cirillo, in vario modo contestata.

Scritti

Conserviamo di lui un *corpus* di 24 omelie, corrispondenti alle celebri 24 *Catechesi*, predicate da presbitero o, forse più probabilmente, da vescovo verso il 350. La prima è introduttiva, *Protocatechesi*, le 18 successive (da 2 a 19) sono rivolte a coloro che, entrati nella seconda fase del catecumenato e detti *photizómenoi* o *illuminandi*, avrebbero ricevuto il battesimo nella notte del Sabato Santo: sono le *Catechesi battesimali*. Le ultime 5 (da 20 a 24), spiegano ai neofiti nella settimana dopo Pasqua il significato dei tre sacramenti della iniziazione

cristiana appena ricevuti (battesimo, cresima, eucaristia): sono le *Catechesi mistagogiche*.

Se la *Protocatechesi* e le *Catechesi battesimali* sono da sempre attribuite a Cirillo, venne invece, in passato, contestata l'autenticità delle *Catechesi mistagogiche*, in quanto attribuite dai mss. o a Cirillo o al suo successore Giovanni II di Gerusalemme o anche ad ambedue insieme. Recentemente gli studiosi propendono sempre più ad assegnarle a Cirillo. La vertenza potrà forse venire conclusa, qualora si pervenga ad un'edizione critica soddisfacente. Comunque, fino a quando i motivi contrari all'attribuzione a Cirillo non saranno più convincenti di quelli a favore, le 5 *Catechesi* in questione possono venire attribuite a lui e non al suo successore.

La *Protocatechesi* e le *Catechesi battesimali* sono tenute nel *Martyrium* della Basilica del S. Sepolcro, mentre le *Catechesi mistagogiche* nella rotonda dell'*Anástasis*.

Alle 24 *Catechesi* sono da aggiungere un'*omelia* su *Gv* 7,5 (guarigione del paralitico), e una *lettera*, indirizzata all'imperatore Costanzo, con la descrizione dell'apparizione nel cielo di Gerusalemme di una croce luminosa il 7.V.351.

Dal punto di vista contenutistico, la *Protocatechesi* è del tipo di accoglienza; le prime 5 delle 18 *Catechesi* trattano ciascuna rispettivamente delle disposizioni previe al battesimo, della conversione, del battesimo, delle 10 verità dogmatiche del Simbolo della fede; le 13 successive (da 7 a 19) costituiscono una catechesi continua del Simbolo di Gerusalemme e le 5 ultime (da 20 a 24), mistagogiche, vertono a loro volta, ciascuna nell'ordine di successione, sui riti del battesimo, sul battesimo, sul crisma, sul Corpo e il Sangue di Cristo, sulla liturgia eucaristica.

Dottrina

Ci limitiamo al metodo e al pensiero catechetico, tralasciando quello strettamente teologico in riferimento all'arianesimo e alla ortodossia nicena.

L'opera catechetica cirilliana presenta tre tipi di catechesi: dottrinale, morale e mistagogica. La catechesi *dottrinale* si riconduce alla spiegazione delle verità del Simbolo, privilegiando, rispetto alla spiegazione di astratte formulazioni dogmatiche, la concreta e storica presentazione dell'economia (o progetto) della salvezza, che rinvia all'esegesi tipologica ("tipo" e "antitipo") delle Scritture, colte nel rapporto unitario tra Antico e Nuovo Testamento, sfociando in Cristo. La cate-

chesi *morale* si apre alla dimensione vitale del cristianesimo (la novità di vita del cristianesimo). La catechesi *mistagogica* fa rifluire le due precedenti dimensioni nel presente della liturgia, specificamente nella celebrazione del battesimo, cresima, eucarestia: i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana.

La catechesi mistagogica è tipica di Cirillo. Egli ne dà la giustificazione ai neofiti all'inizio delle sue catechesi mistagogiche: *...poiché io sapevo che le cose vedute si credono assai più di quelle udite, ho atteso questa occasione*: arricchiti dall'esperienza dei misteri ricevuti e resi capaci di essere istruiti, perché battezzati, essi erano nella migliore situazione per la catechesi (*Cat. mist.*, 1,1 = *Cat.*, 19,1). I riti liturgico-sacramentali simboleggiano e attuano il mistero della salvezza: purificazione dei peccati, partecipazione al nome di Cristo, presa di possesso da parte dello Spirito, comunione ai misteri dell'altare, entrata nella Chiesa. Da fine psicologo e accorto pedagogo Cirillo sa che l'uomo non è solo spirito, ma anche corpo: se solo la fede può vivificare i riti, questi però possono diventare sorgente di più profonda fede, perché essi la traducono in atto, in modo più ricco della sola parola. Essi, infatti, parlano ai sensi e al cuore, oltre che all'intelligenza.

Il ricorso ai simboli per esprimere il mistero è una esigenza della psicologia umana. Agostino stesso ritiene che *una cosa presentataci sotto il velo dell'allegoria ci colpisce di più, ... che se la si esponesse in termini chiari e comuni.*[1] Il dominio del sacro, meno di ogni altro, può venire rinchiuso entro le forme razionali dello spirito: i predicati razionali non esauriscono l'essenza della divinità.[2] Accanto all'elemento razionale, che contiene l'idea di Dio, c'è un elemento "irrazionale", oggetto dell'intuizione.[3] Il ruolo del simbolismo liturgico è di tradurre con immagini e gesti ciò che Otto chiama l'elemento "irrazionale" dell'idea (mistero) di Dio. Lo sforzo dell'intelligenza umana circa Dio non deve annullare il processo simbolico.[4] Il simbolo pur non definendo il mistero, lo significa. Il simbolismo appartiene al dominio dell'arte e non della scienza. Cirillo col metodo simbolico fa appello alle capacità intellettuali, affettive e attive di assimilazione dei suoi catecumeni.

In Cirillo non si tratta, però, di un simbolismo soggettivo. «Il valore oggettivo e sociale del simbolismo gli deriva dal fatto che esso traduce la fede e la vita stessa della Chiesa».[5] Il simbolismo è a servizio della fede e costituisce un segno sociale del Corpo mistico di Cri-

1. *Ep.*, 55,11,21.
2. Cf OTTO R., *Le Sacré*, Paris 1949, 17.
3. Cf *ivi*, pp. 93-94.
4. Cf CHENU M. D., *Les sacraments dans l'économie chrétienne*, in "La Maison-Dieu" 30 (1952) 10-12.
5. PAULIN A., *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète* (= Lex orandi 29), Paris 1959, 194.

sto, perché mediante tale simbolismo Cristo esprime i suoi misteri, facendo partecipare tutti i membri del suo Corpo a livello individuale e sociale.

Il simbolismo di Cirillo si presenta complesso: *verbale*, basato sull'immagine; *tipologico*, basato su fatti o personaggi dell'AT e NT, in quanto figure del mistero di Cristo e *rituale*, basato su gesti corporali. Elemento vivificante il simbolismo cristiano è la fede. Il simbolo, però, conserva i suoi segreti sottintesi: nasconde lo splendore di ciò che è al di là dei sensi per rivelarlo solo a chi è capace di coglierlo.[6]

Particolarmente espressivo è il simbolismo dell'acqua con la triplice immersione del battezzando nella vasca del fonte battesimale, che diventa sepolcro e madre, il seno da cui la Madre-Chiesa genera sempre nuovi figli spirituali.[7]

Tutta la catechesi di Cirillo si svolge nel contesto liturgico (*Protoc.*, 13-14). Con tatto pastorale Cirillo esclama: *Lasciati commuovere dall'ambiente ed educare da quanto stai vedendo* (*ivi*, 4).

CATECHESI MISTOGOGICA I

I DIVINI MISTERI

Insegnamenti più perfetti ai neobattezzati

1. Da lungo tempo, o veri e desiderati figli della Chiesa, io desideravo intrattenervi in questi misteri spirituali e celesti. Ma poiché sapevo che le cose vedute si credono assai più di quelle udite, io ho atteso questa occasione, affinché, resi più docili dall'esperienza stessa che avete fatto di questi misteri, io potessi condurvi, come per mano, al più splendido e olezzante prato di questo paradiso. Inoltre voi siete stati fatti capaci di ricevere l'insegnamento di questi misteri più divini, perché avete ricevuto il grande dono del divino e vivificante battesimo. Giacché dunque si deve imbandire per voi una mensa di insegnamenti più perfetti, orsù, permettete che v'impartiamo una più accurata istruzione intorno ad essi, affinché conosciate l'azione che si è operata in voi nella notte del battesimo.

6. Cf RAHNER H., *Il mistero cristiano e i misteri pagani*, Brescia 1952, 59, trad. it.
7. *Cat. mist.*, 2,4. Cf PAULIN A., *o. c.*, 219-220; PIÉDAGNEL A., *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses Mistagogiques* (= SC 126), Paris 1966, 7-17; sul significato dell'immersione, cf ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 173-175.

CATECHESI MISTAGOGICA IV

Il corpo e il sangue di Cristo[1]

L'insegnamento di San Paolo nel brano: «*Nella notte in cui veniva tradito*»

1. Questo insegnamento del beato Paolo è, da solo, più che sufficiente per convincervi pienamente della verità dei divini misteri, dei quali essendo stati giudicati degni, siete diventati un solo corpo e un solo sangue con Cristo.[2]

Poco fa Paolo ci proclamava: *Nella notte in cui era consegnato ai nemici, il Signor nostro Gesù Cristo prese il pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli dicendo: «Prendete e mangiate, questo è il mio corpo». E preso il calice e rese grazie disse: «Prendete e bevete, questo è il mio sangue».*[3] Poiché dunque egli stesso ha dichiarato e detto del pane, *questo è il mio corpo*, chi oserà ancora dubitare? E avendo egli stesso affermato e detto, *questo è il mio sangue*, chi potrà mai dubitare e sostenere che non è il suo sangue?

Il miracolo di Cana

2. Un giorno, in Cana di Galilea, Gesù con un semplice atto di volontà, cambiò l'acqua in vino; e noi non lo stimeremo degno di fede quando muta il vino in sangue? Invitato a nozze umane, egli operò questo miracolo strepitoso; e non dovremo noi, a maggior ragione, credere che ai figli della sua sposa spirituale (la Chiesa) abbia fatto un dono molto più meraviglioso, quello di godere del suo corpo e del suo sangue?

L'Eucaristia ci fa portatori di Cristo (cristofori)

3. Quindi con certezza assoluta partecipiamo al corpo e al sangue di Cristo. Poiché sotto le specie del pane ti è dato il corpo e sotto le specie del vino il sangue, affinché, partecipando al corpo e al san-

1. Riportiamo per intero questa catechesi. La precedeva la lettura del brano di San Paolo (*1 Cor* 11,23ss.) sull'istituzione dell'Eucaristia.

2. Concorporei e consanguinei di Cristo.

3. *1 Cor* 11,23-25.

gue di Cristo, tu divenga un solo corpo e un solo sangue con lui. In tal modo noi diventiamo portatori di Cristo (cristofori), perché nelle nostre membra si diffonde il suo corpo e il suo sangue. E così, secondo l'espressione del beato Pietro, noi diventiamo *partecipi della natura divina.*[4]

L'Eucaristia è condizione per avere la vita

4. Un giorno Cristo, parlando con i giudei, disse: *Se voi non mangerete la mia carne e non berrete il mio sangue non avrete la vita in voi.*[5] Ed essi, non avendo interpretato spiritualmente quelle parole, se ne andarono scandalizzati, pensando che Gesù li invitasse ad un atto di antropofagia.

I pani della proposizione e il pane eucaristico

5. Nell'Antico Testamento vi erano i pani della proposizione; ma, appartenendo al patto antico, essi sono terminati. Nella nuova alleanza invece vi è un pane celeste e un calice di salvezza, che santificano l'anima e il corpo. Come il pane è fatto per il corpo, così la parola di Dio è fatta per l'anima.

6. Perciò, non considerare elementi ordinari il pane e il vino (consacrati): secondo l'affermazione del Signore, essi sono il corpo e il sangue di Cristo. Anche se i sensi ti suggeriscono il primo pensiero, la fede però ti dà una certezza assoluta. Non giudicare la realtà dal gusto; ma dalla fede trai certezza che sei stato fatto degno del corpo e del sangue di Cristo.

La mensa celeste (Eucaristia) e il sigillo di Dio (Cresima) profetati da Davide

7. Anche il santo re Davide ti spiega la forza di questo (mistero) quando dice: *Signore, tu preparasti dinanzi a me una mensa, in faccia a coloro che mi perseguitano.*[6] Ed ecco cosa vuol dire: prima della tua venuta, o Signore, i demoni avevano preparato per gli uomini una mensa contaminata, inquinata, e piena di prepotenza diabolica; ma

4. 2 *Pt* 1,4.
5. *Gv* 6,54.
6. *Sal* 23 (22),5.

dopo la tua venuta, o Signore, *tu preparasti dinanzi a me una mensa.* Allorché l'uomo dice a Dio: *Tu preparasti davanti a me una mensa*, che altro vuole indicare se non una mensa mistica e spirituale, che il Signore ci ha preparato in senso inverso, cioè in opposizione a quella dei demoni? E ben giustamente: poiché quella mensa ci metteva in comunicazione con i demoni e questa ci fa comunicare con Dio. *Tu hai unto il mio capo di olio,*[7] continua il Salmista. Sì, il Signore ha unto il tuo capo sulla fronte, per mezzo del sigillo di Dio che tu porti (la Cresima), affinché tu divenga immagine di questo sigillo, il santo di Dio. *E il tuo calice che mi inebria, quanto è delizioso!*[8] Tu vedi che qui si tratta di quel calice che Gesù prese tra le mani, e rese grazie e disse: *Questo è il mio sangue, sparso per molti in remissione dei peccati.*[9]

Anche Salomone profetò il pane e il vino eucaristici e il mistico crisma

8. Perciò anche Salomone indica questa grazia quando dice nell'*Ecclesiaste*:[10] *Vieni, mangia nella gioia il tuo pane*; certamente il pane spirituale. *Vieni*: è la chiamata che salva e rende beati. *Bevi il tuo vino nell'allegrezza dell'anima*, il vino spirituale, s'intende. E *sul tuo capo si sparga l'olio*: tu vedi che Salomone indica anche lui il mistico crisma. E *i tuoi vestiti siano sempre candidi, perché le tue opere piacciano a Dio*. Ora il Signore si è compiaciuto delle tue opere. Prima che tu venissi alla grazia, le tue opere erano *vanità delle vanità*.[11] Ora invece tu ti sei spogliato delle antiche vesti, e hai indossato quelle che sono spiritualmente bianche[12] e dovrai rimanere sempre vestito di bianco. Non voglio dire che tu debba indossare sempre bianchi vestiti, ma che tu dovrai essere sempre rivestito di candore, di splendore, di spiritualità, affinché tu possa dire col beato Isaia: *Esulti la mia anima nel Signore, perché egli mi ha rivestito con il manto della salvezza e mi ha circondato con la tua tunica della allegrezza.*[13]

7. *Sal* 23 (22),5. Sul concetto della forza divina trasmessa dalla comunione eucaristica per fronteggiare lo spirito del male, cf. WENGER A., *Jean Crysostome. Huit Catéchèses Baptismales*, 3,12 (= SC 50), Paris 1957, 158.
8. *Sal* 23 (22),5.
9. *Mt* 26,28.
10. *Qoh* (o *Eccl*) 9,7ss.
11. *Qoh* (o *Eccl*) 1,2.
12. Uscendo dalla piscina battesimale il neofita indossava una veste bianca, simbolo del candore dell'anima rinata. Coloro che erano battezzati il Sabato Santo portavano questa veste tutta la settimana dopo Pasqua, fino alla Domenica in *albis depositis* (in cui deponevano le vesti bianche).
13. *Is* 61,10.

La realtà del corpo e del sangue di Cristo, cibo e forza dell'anima

9. Sei ora istruito e pienamente convinto che quello che sembra pane non è più pane, quantunque il senso ne percepisca il gusto, ma è il corpo di Cristo; e ciò che sembra vino non è più vino, quantunque così suggerisca il gusto, ma è il sangue di Cristo. Ora che tu comprendi le parole che diceva un tempo Davide nei Salmi: *Il pane fortifica il cuore dell'uomo, affinché egli esilari il volto con l'olio*,[14] rafforza il tuo cuore, prendendo questo pane spirituale, e fa' che la gioia brilli sul volto della tua anima. Che la tua anima aperta rifletta nella coscienza pura, come in uno specchio, la gloria del Signore e possa salire di gloria in gloria, nel Cristo Gesù, Signore nostro, al quale sia onore, potenza e gloria nei secoli dei secoli. Amen.

CATECHESI MISTAGOGICA V

La liturgia della messa[15]

Argomento: la sinassi eucaristica

1. Nelle precedenti riunioni, per la bontà di Dio, voi avete sentito parlare esaurientemente del Battesimo,[16] della Cresima[17] e della Comunione del Corpo e del Sangue di Cristo.[18] Ora dobbiamo passare all'argomento seguente e porre il coronamento allo spirituale edificio del vostro profitto.

L'abluzione delle mani

2. Voi avete visto il diacono porgere al vescovo e ai presbiteri, che stavano intorno all'altare, l'acqua per lavarsi. Egli non la porgeva per tergere le macchie del corpo, no certamente. Noi infatti, al prin-

14. *Sal* 104 (103),15.
15. Questa catechesi è una delle testimonianze più preziose della celebrazione eucaristica come si svolge ad Antiochia nel IV secolo, (seconda metà), poi a Gerusalemme con alcune modifiche. Qui non troviamo una descrizione completa, ma solo di alcune parti. Testimonianze altrettanto importanti sono offerte dalle *Omelie catechetiche* di Teodoro di Mopsuestia e dalle *Costituzioni Apostoliche*.
16. Nelle prime due *Cat. mist.*
17. Nella terza *Cat. mist.*
18. Nella quarta *Cat. mist.*

cipio della funzione, non siamo entrati in chiesa col corpo insudiciato. Ma quell'abluzione delle mani è un simbolo che significa che voi dovete essere mondi da ogni peccato e trasgressione. Siccome le mani simboleggiano le azioni, col lavarle noi significhiamo certamente la purezza delle azioni e la loro immunità da ogni macchia. Non avete udito il beato Davide che, spiegandoci questo mistero, diceva: *Laverò le mie mani tra gli innocenti e starò intorno al tuo altare?*[19] Il lavarsi le mani quindi è simbolo, non imputazione dei peccati.

Il bacio di pace

3. Poi il diacono esclama: «Abbracciatevi gli uni gli altri, e salutiamoci vicendevolmente». Non credere che quel bacio sia del genere di quelli che sogliono scambiarsi comunemente gli amici sulla piazza. Non è di questo genere quel bacio. Esso concilia e unisce scambievolmente le anime e promette la totale dimenticanza delle offese. Questo bacio indica che le anime si uniscono tra loro e allontanano ogni ricordo di offesa. Per questo Cristo disse: *Se tu offri il tuo dono all'altare e ti ricordi che il tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia là tua offerta presso l'altare e va' prima a riconciliarti col tuo fratello; e poi vieni a fare la tua offerta.*[20] Il bacio dunque significa riconciliazione; quindi è santo, come esclamò altrove il beato Paolo dicendo: *Salutatevi tutti scambievolmente nel bacio santo*;[21] e Pietro dice: *Nel bacio della carità.*[22]

«*In alto i cuori!*»

4. Quindi il sacerdote esclama: «In alto i cuori». Questo è davvero il momento terribile in cui dobbiamo tenere il cuore elevato a Dio e non rivolto verso la terra, verso gli affari terreni. È come se il sacerdote comandasse di lasciare in quel momento le sollecitudini di questa vita e le preoccupazioni domestiche e di tenere il cuore in alto verso Dio misericordioso. Quindi voi rispondete: «Sono già rivolti al Signore»; e con le parole che pronunciate, date il vostro assenso

19. *Sal* 26 (25),6. Iniziando con la lavanda delle mani, la catechesi tralascia la "messa dei catecumeni", già nota agli ascoltatori da molto tempo. Se qui la purificazione delle mani precede il bacio di pace, in altre chiese è viceversa, cf *Costituzioni Apostoliche*, VII,11; PSEUDO-DIONIGI, *Gerarchia ecclesiastica*, III,2.
20. *Mt* 5,23-24.
21. *1 Cor* 16,20.
22. *1 Pt* 5,14.

a quel comando. Non vi sia nessuno che dica con la bocca: «Sono già rivolti al Signore» e abbia invece la mente occupata nelle faccende di questa vita. Dobbiamo ricordarci in ogni tempo del Signore. E se questo ci è impossibile per l'umana debolezza, dobbiamo sforzarci di ottenerlo almeno in quel momento.

«*Rendiamo grazie al Signore*»

5. In seguito il sacerdote dice: «Rendiamo grazie al Signore». Dobbiamo davvero essere riconoscenti perché, quantunque siamo tanto indegni, il Signore ci chiamò ad una grazia così grande, di riconciliarci con Lui mentre eravamo nemici, e di largirci lo spirito di adozione. Allora voi rispondete: «È cosa degna e giusta». Quando noi ringraziamo, facciamo cosa degna e giusta, Lui invece ci beneficò molto al di là del giusto e ci rese degni di così grandi beni.

Il prefazio e il trisagio

6. Poi[23] ricordiamo il cielo, la terra e il mare, il sole, la luna, gli astri e tutte le creature ragionevoli e irragionevoli, visibili e invisibili, gli angeli, gli arcangeli, le virtù, le dominazioni, i principati, le potestà, i troni, i cherubini dalle molteplici facce, quasi ripetendo le parole di Davide: *Magnificate con me il Signore*.[24] Ricordiamo anche i serafini, che Isaia, nello Spirito Santo, vide stare intorno al trono di Dio e nascondere il volto con due ali e due piedi, e con due volare dicendo: *Santo, santo, santo è il Signore, Dio degli eserciti*.[25] Perciò noi recitiamo questa teologia,[26] tramandataci dai serafini, affinché, cantando insieme le lodi del Signore, noi ci possiamo unire alle loro stupende schiere.

23. Nel prefazio. L'anafora si articola qui in tre momenti: lode e rendimento di grazie per tutta la creazione visibile e invisibile, col trisagio d'Isaia; l'epiclesi; preghiere d'intercessione e di supplica. Questi tre momenti si trovano nella maggior parte delle fonti coeve, anche se con peculiarità a seconda delle chiese e degli autori; cf. PIÉDAGNEL A., *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques*, *o. c.*, 153, nota.

24. *Sal* 34 (33),4.

25. *Is* 6,2-3.

26. Cioè questa confessione di Dio, costituita dal trisagio.

L'epiclesi[27]

7. Quindi, dopo esserci santificati per mezzo di queste lodi spirituali, scongiuriamo la bontà di Dio, affinché mandi lo Spirito Santo sopra i doni offerti e trasformi il pane nel corpo e il vino nel sangue di Cristo, poiché tutto quello che lo Spirito Santo tocca, tutto è santificato e trasformato.[28]

Consacrazione e ricordo dei vivi

8. Quando è completo il sacrificio spirituale,[29] incruento atto di culto, sopra quell'ostia di propiziazione noi scongiuriamo Dio e offriamo questa vittima per la comune pace delle Chiese, per il buon andamento del mondo, per i sovrani, per i soldati e gli alleati, per gli ammalati e per gli afflitti e in generale per tutti coloro che hanno bisogno di aiuto.[30]

Ricordo dei morti

9. Poi ricordiamo coloro che si sono addormentati nel Signore: prima i patriarchi, i profeti, gli apostoli, i martiri, affinché Dio, per le loro preghiere e la loro intercessione, accolga la nostra supplica. Quindi preghiamo per i nostri santi padri[31] defunti, per i vescovi e in generale per tutti quelli tra noi che lasciarono questa vita; e siamo convinti che questa preghiera, fatta mentre giace presente la santa e quanto mai terribile vittima, sia di grandissimo giovamento alle anime per le quali viene innalzata.

Efficacia delle preghiere per i defunti

10. Voglio farvene persuasi con un esempio. So che molti dicono così: che giova all'anima, uscita da questo mondo con o senza peccati, questo ricordo durante l'eucaristia? Se un re avesse mandato in

27. *Epiclesi* significa *invocazione del potere divino*; gli orientali ritengono che la transustanziazione avvenga in virtù dell'*epiclesi*.
28. Notiamo l'omissione del racconto dell'istituzione eucaristica e dell'anamnesi, mentre si accentua l'epiclesi. L'anamnesi è però attestata in questo periodo, per esempio in Teodoro, nelle *Costituzioni Apostoliche*, nella *Tradizione Apostolica* di Ippolito, in Ambrogio: cf PIÉDAGNEL A., *o. c.*, 155-156, nota 1.
29. Con la consacrazione.
30. Nella liturgia romana il ricordo dei vivi precede la consacrazione.
31. Cioè per coloro che ci generano alla vita spirituale, specialmente per i vescovi.

esilio degli uomini che l'hanno offeso, e quindi dei parenti loro avessero intrecciato una corona e l'avessero offerta al re a nome dei puniti, forse che il re non sarebbe indotto a perdonare? Allo stesso modo, anche noi, quando offriamo a Dio preghiere per i defunti, anche se sono peccatori, noi non presentiamo una corona intrecciata dalle nostre mani, ma offriamo il Cristo immolato per i nostri peccati e rendiamo propizio verso di loro e verso di noi Dio misericordioso.

Segue la spiegazione del «Padre nostro»[32] (cc. 11-18).

«*Le cose sante ai santi*»: invito alla Comunione

19. Fatto questo, il sacerdote dice: «Le cose sante ai santi».[33] Sante sono le offerte che si trovano sull'altare, sulle quali è venuto lo Spirito Santo. E siete santi anche voi, che siete stati fatti degni del dono dello Spirito Santo. Le cose sante dunque convengono ai santi. Poi voi soggiungete: «Uno solo è santo; uno solo è il Signore, Gesù Cristo».[34] E veramente uno solo è santo, santo per natura. Anche noi siamo santi, non per natura, ma per partecipazione, per esercizio (nelle opere) e per preghiera.

Il canto alla comunione

20. Dopo questo, voi sentite la voce del salmista, il quale, con una divina melodia, vi invita alla comunione dei santi misteri dicendo: *Gustate e vedete che il Signore è buono*.[35] Non lasciate questo giudizio al palato corporale. No, affidatelo ad una fede che non conosce dubbio. Quelli che ne gustano, infatti, non sono invitati a gustare il pane e il vino, ma il sacramento (*antitypon*)[36] del corpo e del sangue di Cristo.

32. Il commento al *Padre nostro*, nei cc. 11-18, costituisce la prima testimonianza dell'inserimento del *Pater* nella liturgia eucaristica; l'uso diventerà universale. Tuttavia esso non compare in contesto eucaristico né in Crisostomo, né in Teodoro, né in Ambrogio, anche se gli ultimi due hanno commentato il *Pater*.
33. È la formula in uso nelle liturgie orientali, per invitare alla Comunione.
34. Questa risposta da parte del popolo forse risulta una formula concentrata di una più ampia, qual è attestata nelle *Costituzioni Apostoliche*, VIII,13; in TEODORO, *II Omelia sulla Messa*, 23.
35. *Sal* 34 (33),9.
36. Cioè nel segno sensibile della realtà invisibile.

Come si deve ricevere il pane eucaristico

21. Avvicinati dunque, non con le palme delle mani distese e neppure con le dita disgiunte; ma poni la mano sinistra come trono sotto la destra, la quale deve ricevere il re;[37] e nel concavo della mano ricevi il corpo di Cristo e rispondi: «Amen». Con cautela santifica i tuoi occhi col contatto del santo corpo, quindi consumalo stando attento che non se ne perda nemmeno la più piccola parte. Che se dovesse perdersi, dovresti pensare che sia strappata dalle tue membra. Infatti, dimmi un po', se uno ti desse delle pagliuzze d'oro, non le custodiresti con la massima cautela, stando attento che non se ne perda nulla, per non subire danno? E non dovrai tu vigilare con cura molto maggiore, perché non ti sfugga neppure una briciola di ciò che è assai più prezioso dell'oro e delle gemme?

Come si deve ricevere il sangue di Cristo

22. Poi, dopo la comunione del corpo di Cristo, avvicinati anche al calice del sangue, non già distendendo le mani, ma prostrato in atto di adorazione e di venerazione; e dicendo «Amen», sii santificato con l'assumere anche il sangue di Cristo. E mentre le tue labbra ne sono ancora umide, toccale con le mani e poi santifica gli occhi, la fronte e gli altri sensi. Poi, mentre attendi la preghiera in comune, rendi grazie da solo al Signore che si è degnato di farti partecipe di così grandi misteri.[38]

Comunione e condotta pratica del cristiano

23. Conservate intatte queste tradizioni e mantenete voi stessi liberi da colpa. Non state lontani dalla comunione, e badate che, per la macchia del peccato, non dobbiate privarvi di questi sacri e spirituali misteri. Il Dio della pace vi santifichi in modo completo e che il corpo, l'anima e lo spirito vostro sia conservato in modo irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo, al quale sia gloria nei secoli dei secoli. Così sia.

37. L'accurata descrizione della posizione delle mani, è presente in altri Padri, quali Crisostomo e Ambrogio, oltre che Teodoro. Questo rito è ritornato in vigore in molte chiese, oggi, dopo il Concilio Vaticano II.

38. L'azione di grazie in due momenti, individuale e comunitario, è bene espresso da Teodoro (*II Omelia sulla Messa*, 29).

Cf CPG II, 3585-3618; DPAC I, 696-697: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 365-380.

Edizioni

1) Edizioni complessive: PG 33, 331-1180; REISCHL W. C.,- RUPP J., *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera*, München 1842-1860, Hildeheim 1967².
2) Edizioni delle catechesi mistagogiche: CROSS F. L., *S. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. The Protocatechesis and the Five Mystagogical Catecheses* (= Texts for Students 51), London 1951; PIÉDAGNEL A., – PARIS A., *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses Mystagogiques* (= SC 126), Paris 1966; QUASTEN J., *S. Cyrilli Catecheses mystagogicae* (= FP 7), Bonn 1935, 69-111.

Traduzioni

In italiano: BARBISAN E., *S. Cirillo di Gerusalemme. Le Catechesi*, Roma 1966; 1977²; QUACQUARELLI A., *Cirillo di Gerusalemme – Giovanni di Gerusalemme. Le Catechesi ai misteri* (= CTP 8), Roma 1977. In inglese: CROSS F. L., *o. c.* In francese: PIÉDAGNEL A., – PARIS A., *o. c.*

Studi

BARDY G., s. v. *Cyrille de Jérusalem*, in *DHGE* 13 (Paris 1956) 1181-1185; BERGAMELLI F., s. v. *Cirillo di Gerusalemme*, in GEVAERT J. (a cura di), *Dizionario di catechetica*, Leumann (Torino) 1986, 155-156; BONATO A., *La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme* (= SEA 18), Roma 1983; CUTRONE E. J., *Cyril's Mystagogical Catecheses and the evolution of the Jerusalem anaphora*, in "Orientalia Christiana Periodica" 44 (1968) 52-64; DACQUINO P., *La cresima e il suo contesto biblico nella catechesi di Cirillo e Giovanni di Gerusalemme*, in "La Scuola Cattolica" 40 (1962) 291-306; DANIÉLOU J., – DU CHARLAT R., *La catechesi nei primi secoli*, Leumann (Torino) 1969, 153-201, trad. it. [Catechesi mistagogica]; GIORDANO N., *Lo Spirito «fragranza di Cristo» nelle Catechesi di Cirillo di Gerusalemme*, in "Nicolaus" 8 (1980) 323-327; GRANADO C., *Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén*, in "Estudios Eclesiásticos" 58 (1983) 421-490; GREENLEE J. H., *The Gospel Text of Cyril of Jerusalem*, Copenaghen 1955; JENKINSON W. R., *The Image and the Likeness of God in Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem (C. 315-387)*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 40 (1964) 48-71; JUGIE M., s. v. *S. Cirillo di Gerusalemme*, in *Enciclopedia Cattolica* 3 (Città del Vaticano 1949) 1725-1729; LEBON J., *La position de S. Cirille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 20 (1924) 181-210, 357-386; PASQUATO O., *Rapporto tra catechesi e liturgia nella tradizione biblica e patristica*, in "Rivista Liturgica" 72 (1985) 39-73; PAULIN A., *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète* (= Lex orandi 29), Paris 1959; PINI F., *La cristologia nelle catechesi prebattesimali di Cirillo di Gerusalemme*, in FELICI S. (a cura di), *Cristologia e catechesi patristica*, Roma 1980, 111-120; RENOUX Ch., *La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem*, in MONDÉSERT C., (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible* (= Bible de tous les temps 1), Paris 1984, 399-420; RORDORF W., *La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes*, ivi, 69-94; SWAANS W. I., *A propos des Catéchèses Mystagogiques attribuées à S. Cyrille de Jérusalem*, in "Le Muséon" 4 (1942) 1-43; TOUTON G., *La méthode catéchétique de S. Cyrille de Jérusalem comparée à celle de S. Augustin et de Théodore de Mopsuestie*, in "Proche-Orient Chrétien" 1 (1951) 265-285; VONA C., s. v. *S. Cirillo di Gerusalemme*, in *Bibliotheca Sanctorum* 3 (Roma 1963) 1318-1320; YARNOLD E., *The Authorship of the Mystagogic Catecheses attributed to Cyril of Jerusalem*, in "The Heythrop Journal" 19 (1978) 143-161.

I CAPPADOCI

Una stirpe di santi e un santo amico

Spesso capita, nella riconsiderazione della storia religiosa, culturale o politica della antichità, di trovarci di fronte ad un fenomeno strano, quasi incomprensibile: da un certo momento in poi una regione, magari oscura, talvolta ai margini delle grandi correnti di pensiero e di commercio, scarsamente importante anche sul piano militare, diventa un punto di riferimento, "esplode", in senso positivo. È quanto accade alla Cappadocia, situata all'interno dell'Asia Minore, che assume, durante il secolo IV, una dimensione di assoluto rilievo nella letteratura e nello sviluppo del cristianesimo. Il fenomeno che vi si svolse può essere paragonato con quanto avvenne in Umbria nel Medioevo: una straordinaria fioritura di santi, un fervore di misticismo che portò alla fondazione di numerosi monasteri, una produzione teologica ad opera di veri e propri giganti della cristianità.

Il paese, evangelizzato nel III secolo da Gregorio il Taumaturgo, che si era formato alla scuola di Origene, si dimostrò ben presto terreno fertile per la parola di Cristo: vi si sviluppò infatti tutta una serie di movimenti religiosi e ascetici, spesso con esiti eterodossi; il personaggio più emblematico da questo punto di vista è Eustazio di Sebaste, del quale parleremo in seguito. All'inizio del sec. IV una persecuzione si abbatte sulla provincia del Ponto, ad opera dell'imperatore Massimino Daia, che aveva annesso l'Asia Minore.

Fra i cristiani che confessano la loro fede e che dimostrano tutto il loro coraggio c'è una discepola di Gregorio il Taumaturgo, appartenente ad una ricchissima famiglia di credenti: si tratta di Macrina *Senior*. Privata di tutti i suoi possessi, è costretta, insieme al marito e ad alcuni servi, a fuggire sulle montagne della regione. Il gruppo per ben sette anni (forse fino al 313) visse nascosto nelle selve; poi la morte dell'imperatore rese possibile il rientro a casa. Il figlio della coppia, Basilio il Vecchio, diventò, con ogni probabilità a Cesarea di Cappadocia, un retore famoso. Al successo nella professione si accom-

pagnava una condotta morale rigorosa, tale quale ci si poteva aspettare da un appartenente ad una famiglia nel cui passato erano precedenti eroici sul piano della fede. L'uomo sposa una donna di Cappadocia, Emmelia, i cui antenati avevano ricoperto prestigiose cariche politiche e militari. Anche i genitori della ragazza avevano sofferto durante le persecuzioni: il padre era stato condannato a morte dal monarca ed era scattato il provvedimento di confisca per tutti i beni. Passato il terribile momento, il patrimonio aveva di nuovo assunto proporzioni notevoli e la giovane si ritrovò ad essere orfana, ricca, bellissima e con una spiccata vocazione per la vita monastica. Le circostanze le impedirono di realizzare il suo ideale: per non correre il rischio di venire rapita e subire violenza da parte di qualche pretendente respinto, il che era purtroppo all'epoca prassi comune, si conclusero le nozze con Basilio il Vecchio. Da queste nacquero numerosi figli: è incerto se fossero nove o dieci; ciò che più conta è che ben quattro divennero santi.

La primogenita, a cui fu dato il nome di Macrina (*iunior*, per distinguerla dalla nonna), fu monaca e santa, protagonista della prima biografia al femminile della letteratura cristiana antica; il minore, Pietro, sarà vescovo di Sebaste e santo anch'egli. Il più famoso dei maschi fu certamente Basilio (san Basilio Magno), vescovo di Cesarea, la personalità più forte della famiglia, politicamente e religiosamente attivissimo, riformatore del monachesimo in Cappadocia, scrittore fra i più fecondi della tarda antichità, teologo agguerrito. Un altro figlio fu Gregorio, futuro vescovo di Nissa (san Gregorio Nisseno), teologo, filosofo, letterato straordinario, più mistico che politico, autore della *Vita* della sorella Macrina, custode delle memorie di questa incredibile famiglia, forse schiacciato dalla presenza del fratello maggiore, che spesso gli rimproverava scarse attitudini politico-pratiche e non solo mancanza di diplomazia. Infine ci è noto Naucrazio, la cui vicenda ascetica si inserisce nella biografia della sorella, testo base per questo genere di notizie. Degli altri figli e figlie non sappiamo niente; la loro esistenza rimane avvolta nell'ombra e si possono fare solo ipotesi: non è inverosimile che abbiano vissuto anch'essi esperienze monastiche.

Da tempo la critica ha messo in rilievo che in questa stirpe, definita giustamente «un catalogo di eroi» dal terzo dei grandi Cappadoci, Gregorio di Nazianzo (cf *Oratio XL in laudem Basilii Magni*, PG 36,495b-500b), la fede cristiana e la vocazione monastica sono una sorta di eredità che si trasmette di generazione in generazione per via femminile. Secondo quanto racconta Basilio nel suo *Epistolario*, i nipoti ascoltavano dalla loro nonna le parole stesse di Gregorio il Taumaturgo, che essa conservava vive nella memoria e che ripeteva fedel-

mente (cf *Ep.*, 204,6): non è escluso che il Nisseno si chiamasse Gregorio in onore dell'evangelizzatore della Cappadocia, maestro della loro venerata ava, il cui nome fu significativamente imposto alla primogenita. È ancora Basilio a ricordare di aver ricevuto la prima idea di Dio da sua madre e dalla anziana Macrina (cf *Ep.*, 223,3). Sempre da Emmelia i figli ereditano la propensione per la vita monastica. Il padre, invece, famoso retore, trasmette ai tre maschi Basilio, Gregorio, Naucrazio il massimo rispetto per i valori della cultura profana; Pietro, nato alla morte del genitore, sarà allevato da Macrina *iunior* ed avrà un'educazione esclusivamente cristiana.

Basilio

Come avveniva per tutti i giovani provinciali di ottima famiglia, Basilio, nato intorno al 330, dopo aver ricevuto dal padre la prima istruzione, va a studiare a Costantinopoli e ad Atene, capitali della cultura del tempo: diventa un retore di successo. Nel 356 torna in patria; ma i successi professionali e mondani lo lasciano insoddisfatto. Egli stesso racconta nell'*Ep.*, 223,2 – verrebbe voglia di dire «confessa», con Agostino – di essersi accorto di aver speso troppo tempo al servizio della vanità e di aver passato tutta la giovinezza in lavori inutili, teso alla conquista di una sapienza che Dio aveva definito come follia.

Chiede il battesimo; poi un viaggio lo porta a vedere i monaci del deserto egiziano, della Palestina, della Siria e della Mesopotamia. Ciò segna la scoperta della sua vera vocazione. Secondo una prassi ormai consolidata, dà le sue ricchezze ai poveri e si ritira a vita eremitica. Nella biografia di Macrina, in cui le vicende della protagonista si intrecciano con quelle dell'intero nucleo familiare e in qualche caso le determinano, Gregorio scrive che fu proprio la sorella, già monaca, ad influenzare Basilio, superbo per i suoi successi mondani e a convertirlo all'ascesi. In realtà l'iniziatore del futuro vescovo di Cesarea al monachesimo fu Eustazio di Sebaste, il primo a fondare cenobi in Armenia e nelle province vicine. Sono proprio i suoi monasteri la mèta delle visite del giovane, che si entusiasma per quel rigido modo di vivere. Quando, con il fratello Gregorio, questi inizia la sua esperienza ascetica presso il fiume Iris, l'autorevole personaggio è una sorta di "nume tutelare" per i due neo-monaci: sono testimoniati incontri, scambi di visite e conversazioni teologiche alle quali partecipava la stessa Macrina.

L'amicizia poi si ruppe: Eustazio si allontanò dall'ortodossia, legandosi alla setta degli Pneumatomachi, che negavano la divinità dello Spirito Santo. Anche sul piano monastico la rottura fu completa per l'eccessiva durezza della regola imposta agli eustaziani. È sintomatico che nella *Vita di Macrina* il nome di questo personaggio, importantissimo nella vicenda religiosa di Basilio e Gregorio, non venga mai fatto. Non se ne parla neppure a proposito della vicenda dell'altro fratello Naucrazio, che parrebbe ispirata proprio da quel tipo rigidissimo di anacoresi. Anche quest'ultimo segue il cammino tipico dei rampolli di buona famiglia: la sua carriera di studente, brillantissima, termina con una conferenza nella quale sbalordisce il pubblico per eloquio e dottrina. Sembrerebbe aprirsi per lui un futuro di successi: invece viene conquistato dall'ideale monastico, lascia tutto e si ritira in una foresta, dove vive miseramente, in compagnia di un unico servo che si è trasformato in suo "fratello". Come tanti giovani nobili, era abilissimo nella caccia, lo sport di élite per eccellenza: ebbene, questo suo divertimento di un tempo diventa mezzo per sostenere e sfamare chi è più misero di lui. In un incidente di caccia Naucrazio trova la morte.

La vita in solitudine di Basilio, che nel frattempo ha contribuito non poco, con le sue *Regole*, a diffondere l'ideale monastico, dura poco: il vescovo Eusebio di Cesarea in Cappadocia, verso il 364, lo sceglie come collaboratore e lo ordina prete, avviandolo a quella carriera ecclesiastica che culminerà nel 370 con l'assunzione dell'episcopato. Alla dignità di vescovo di Cesarea, metropolita di Cappadocia, esarca della diocesi del Ponto, si accompagna una attività intensissima, pastorale, politica, teologica e letteraria, dalla quale si dimostra però che il grande personaggio rimase sempre ancorato profondamente alle sue origini ascetiche.

Amatissimo dalle popolazioni della sua vasta diocesi, si preoccupò costantemente delle condizioni materiali in cui queste erano costrette a vivere e non soltanto in occasione di frequenti carestie e terribili terremoti. Alle sue cure si deve la fondazione di numerosissimi monasteri, che svolsero funzione di ricovero per i poveri e di ospedale per gli ammalati. I suoi rapporti con i potenti dimostrano tutto il suo acume politico, così come a fermezza, saggezza e prudenza è ispirata la sua azione contro gli Ariani, sostenuti dall'imperatore. La lotta contro l'eresia fu uno degli scopi principali della sua vita, perché a Basilio importava soprattutto il raggiungimento dell'unità della Chiesa, lacerata da sette eterodosse e da divisioni fra Oriente e Occidente. In questo quadro si comprende l'azione che promosse nei confronti del Papa Damaso: gli mandò una lettera, invitandolo a visitare le Chiese orientali e a superare il cosiddetto scisma di Antiochia (la disputa fra

Paolino, appoggiato dagli occidentali, e Melezio, omeousiano e amico di Basilio, sostenuto dai vescovi d'Oriente per la successione al seggio episcopale di quella città). Il tentativo del vescovo di Cesarea non ebbe effetto, ma prima di morire, il 1 gennaio del 379, a cinquant'anni, vide la morte di Valente (378) e colse i segni del ristabilimento di quella pace alla quale aveva attivamente lavorato. Questa sarà sancita nel secondo Concilio Ecumenico a Costantinopoli, due anni dopo, sotto il regno di Teodosio il Grande.

Gregorio di Nissa

Parallelo a quello del fratello, condizionato in parte da questi, si svolge l'*iter* di Gregorio, più giovane di circa 5 anni (se ne data la nascita al 335). La prima educazione, ricevuta in casa, fu anche per lui tale quale quella descritta da Basilio: essenzialmente cristiana, fondata sulla Scrittura. A questa tennero dietro studi regolari, secondo il *curriculum* consueto delle scuole pagane: anche nelle sue pagine sono presenti i classici, come in quelle dell'altro grande Cappadoce del quale abbiamo già parlato. Questi ha svolto un ruolo importantissimo nella prima giovinezza del futuro Nisseno, che lo fa oggetto di una ammirazione straordinaria e sconfinata. È lui a chiamarlo «*mégas*» (Magno), «padre e fratello», «gloria della famiglia», «bocca della Chiesa».

Gregorio studia retorica e la sua prosa ha un indubbio fascino che deriva da profondi influssi della Seconda Sofistica. La sua materia è forse la filosofia: conosce bene Platone, Aristotele, Stoici, Neoplatonici, il che gli consentirà di sviluppare un pensiero teologico di grande rilievo e rigore. In un primo tempo la sua vita sembra indirizzarsi in maniera diversa da quella degli altri componenti della sua famiglia: abbandona il compito di lettore nella Chiesa, diventa insegnante di retorica e si sposa. Gli esempi di Macrina, di Emmelia, che vive con la figlia un'esistenza ascetica, di Naucrazio non dovevano però lasciarlo indifferente nei confronti di quello che sembrava un ideale assimilato per via genetica. La decisione di Basilio di abbandonare il mondo, le visite ai parenti, il fervore mistico di quella cerchia, la presenza di Eustazio, tutto pare "congiurare": la vocazione si manifesta anche a lui e lo troviamo insieme al fratello e all'amico Gregorio di Nazianzo nel monastero sull'Iris. La scelta matrimoniale, sulla quale si sono versati fiumi di inchiostro, è ormai un ricordo: anche Gregorio è monaco.

Nel 371 la sua esistenza subisce di nuovo una svolta, complice ancora una volta il fratello Basilio. Il vescovo di Cesarea lo designa per il seggio episcopale di Nissa, nel tentativo di arginare, tramite un

uomo fedele e profondamente ortodosso, il dilagare dell'arianesimo, appoggiato dall'imperatore Valente. Cominciano i guai per Gregorio, elevato all'alta carica suo malgrado, o per lo meno iniziano alterne vicende, non tutte positive, che mettono in luce quale sia la sua vera natura: un mistico, un contemplativo, assolutamente negato per la dimensione pratica del suo ministero. Basilio (cf *Epp.*, 58 e 215) gli rimprovera la semplicità e la mancanza di senso politico: saranno proprio queste sue caratteristiche a farlo condannare all'esilio, con l'accusa di malversazione, da parte dei vescovi ariani riuniti in Sinodo nel 375-376.

A partire dal suo rientro nel 378, dopo la morte dell'imperatore, salutato in maniera trionfale dagli abitanti di Nissa, sarà sempre più impegnato nella lotta contro gli eretici fino a diventare, dopo la morte di Basilio, garante dell'ortodossia e responsabile dell'intera diocesi del Ponto. Nel 379 partecipò al Sinodo di Antiochia, che gli affidò il compito di visitare quella vasta provincia; nel 380 fu eletto al seggio di Sebaste; nel 381 fu fra i protagonisti del Concilio Ecumenico di Costantinopoli. Strinse amicizia con i membri della famiglia imperiale e tornò spesso nella metropoli, per pronunciare ad esempio le orazioni funebri per la principessa Pulcheria nel 385 e poco dopo per l'imperatrice Flaccilla: Teodosio lo stimava moltissimo. La morte si colloca tradizionalmente dopo il 394.

Gregorio di Nazianzo

Ai due fratelli si deve accostare l'amico: il terzo Cappadoce, Gregorio di Nazianzo. Anch'egli appartiene ad una famiglia di tutto rispetto sia sul piano mondano per ricchezza e nobiltà, sia su quello religioso: il padre, Gregorio il Vecchio, fu vescovo di Nazianzo dal 325 circa, dopo essere stato un "ipsistariano", un "adoratore dell'Altissimo", secondo quello che J. Gribomont chiamava «sincretismo giudaizzante». È alla madre Nonna che si deve la conversione del marito all'ortodossia, prima della nascita del futuro santo che, secondo una prassi ben consolidata, vede così la luce nel 330 circa ad Arianzo, nella proprietà di campagna di una famiglia non solo cristiana, ma ai vertici della Chiesa di Nazianzo. Oltre a Gregorio, desideratissimo dai suoi parenti, tanto che egli stesso ama presentarsi come «il figlio di Abramo e Sara» e mette in bocca a Nonna una preghiera che la assimila ad Anna, madre di Samuele, i genitori ebbero anche Cesario, che morì presto, e Gorgonia: i figli di questa furono Anfilochio, vescovo di Iconio, e Nicobulo.

Consacrato a Dio dalla religiosissima Nonna prima ancora della sua nascita, egli riceve una prima educazione familiare dominata da questa figura femminile; segue poi un corso regolare di studi a Cesarea di Cappadocia ed è qui, alla scuola di retorica, che incrocia per la prima volta Basilio. Le loro strade divergono: mentre questi parte per Costantinopoli, Gregorio va a studiare alle scuole cristiane di Cesarea di Palestina e di Alessandria d'Egitto, luoghi le cui tradizioni culturali avranno grande influsso su di lui. Ultima tappa del suo *curriculum* di studi sarà Atene e qui incontra di nuovo Basilio, stringendo con lui un'amicizia destinata a durare nel tempo, al di là degli anni "universitari", il cui ricordo avrà tuttavia grande spazio nella orazione funebre che egli pronuncerà per le esequie del grande vescovo nel 381.

Gregorio torna a casa dalla capitale culturale greca verso il 357. È probabile che proprio l'anno seguente abbia ricevuto il battesimo; anche nel suo animo serpeggia una certa propensione per la scelta monastica, quella "vita filosofica" che tutti e tre i Cappadoci designano risemantizzando cristianamente *tò philosopheîn*. In questo momento Basilio si trova nel monastero dell'Iris: l'amico va a trovarlo. La loro esistenza ascetica si sostanzia anche di studio: è in questi anni (357-358) che entrambi studiano gli scritti origeniani e il futuro Nazianzeno aiuta il compagno di vocazione a comporre la *Filocalia*, una antologia di scritti dell'Alessandrino, e, soprattutto, le *Regole monastiche*. Ma il padre di Gregorio, il vescovo di Nazianzo, invecchia: ha bisogno di un sostegno nella sua attività. Il figlio non vorrebbe lasciare la solitudine, sa benissimo che la strada della "politica ecclesiastica" è irta di difficoltà per un carattere come il suo. Però lo vincono le insistenze dello stesso popolo di Nazianzo e del genitore: è proprio questi a consacrarlo sacerdote nel 361/62. Racconta egli stesso, nelle sue poesie autobiografiche, di aver vissuto tutti questi avvenimenti come una serie di violenze fatte alla sua volontà, tanto da rifugiarsi di nuovo presso l'amico Basilio: la fuga durò poco e l'uomo finì con l'assumersi tutte le responsabilità del suo nuovo *status*.

Ben altro doveva succedere. Quando l'imperatore Valente, nel 371, divise la provincia di Cappadocia in due parti (la prima con capitale a Cesarea e la seconda con capitale a Tiana), il nuovo assetto politico produsse sconquasso sul piano religioso. Antimo, vescovo di Tiana, colse l'occasione per farsi proclamare metropolita della Cappadocia Seconda, desiderando equipararsi a Basilio, e avanzò pretese anche su alcune sedi che in realtà facevano parte della Cappadocia Prima. L'energica opposizione basiliana portò alla creazione di una serie di cattedre episcopali proprio nei centri oggetto delle mire di Antimo: fra questi era Sasima e per Sasima il vescovo di Cesarea pensò al suo

amico Gregorio. Questi non raggiunse mai la sua sede episcopale, preferendo rimanere a Nazianzo, a fianco del padre che però nel 374 morì. Gregorio, che ne era il naturale successore, svolse invece il ruolo di amministratore della diocesi per poco tempo e di fronte alle pressioni cui era fatto oggetto fuggì di nuovo, questa volta a Seleucia in Isauria, presso il celeberrimo santuario di santa Tecla, per riprendere quella vita ascetica che le circostanze lo avevano costretto ad interrompere.

Muore Valente e soprattutto muore Basilio: Gregorio ne fa l'orazione funebre. La situazione politico-religiosa dell'intera regione subisce grossi mutamenti. A Costantinopoli, dal 351 in poi, si erano succeduti soltanto vescovi ariani: l'esigua comunità nicena della metropoli chiede aiuto per riorganizzarsi. Il Nazianzeno accetta: si stabilisce nella casa di un parente, alla quale dà il nome beneaugurante di Anastasi e si appassiona al lavoro che deve fare. Il suo prestigio crebbe enormemente nella città, soprattutto dopo un ciclo di orazioni di grande importanza teologica: i *Cinque Discorsi sulla divinità del Logos*. La sua eloquenza molto contribuì al rilancio della ortodossia: divenne, se mi è consentita l'espressione, il predicatore alla moda nella metropoli. Sono anni d'oro per lui. Teodosio, il nuovo imperatore d'Oriente, entrò trionfalmente in Costantinopoli nel dicembre 380; la Chiesa cattolica potè recuperare le posizioni da tempo perdute e il Nazianzeno fu fatto oggetto di grandi onori.

Nel maggio 381 si aprì nella città il secondo Concilio Ecumenico, voluto dall'imperatore e dal vescovo Melezio di Antiochia; fra i padri conciliari spiccavano il Nisseno, il fratello di questi Pietro di Sebaste, il nipote del Nazianzeno stesso Anfilochio di Iconio. Il consesso pose Gregorio sul seggio episcopale di Costantinopoli; questa elezione, la morte di Melezio e la nomina del neovescovo della capitale a presidente del Concilio scatenarono una forte opposizione nei suoi confronti da parte delle Chiese di Roma e di Alessandria, degli Ariani e degli Pneumatomachi. La situazione si fece insostenibile anche sul piano dottrinale e non solo strettamente politico: Gregorio si batteva per una chiara definizione della divinità e della consostanzialità dello Spirito Santo, a suo giudizio espresse più chiaramente a Nicea. Si giunse quindi, in un clima di tensione, alle dimissioni; nella cattedrale affollatissima pronunciò una orazione di addio di grande effetto e dignità (*Or.*, 42).

Ritornò a casa, a Nazianzo e si dedicò alle cure della sua diocesi finché, dopo due anni, ebbe un successore nella persona di Eulalio, suo cugino secondo la tradizione. Allora fu libero di ritirarsi definitivamente nella tenuta di Arianzo, dove si dedicò agli studi e visse finalmente fino al 390, anno della morte, in quella solitudine monastica che aveva sempre sognato.

SAN BASILIO MAGNO*

Opere

A distanza di parecchi secoli, Fozio in *Bibl.*, cod. 141 dà il seguente giudizio letterario su Basilio:

«È eccellente in tutti i suoi scritti, il grande Basilio: è infatti abile quant'altri mai a maneggiare uno stile puro, chiaro ed esatto, in una parola degno della tribuna e della cattedra solenne. Per l'ordine e la nitidezza dei pensieri brilla in prima fila e nessuno lo supera; ama il tono persuasivo, la dolcezza e il brio; le sue parole scorrono come un ruscello che scaturisce direttamente da una sorgente. Riuscì a raggiungere un tal grado di forza persuasiva che chi prendesse i suoi discorsi come modello di eloquenza pubblica e li praticasse, se appena fosse non del tutto ignorante delle leggi di questo genere, non avrebbe bisogno, credo, di nessun altro maestro, né di Platone, né di Demostene, con cui gli antichi raccomandano di prendere familiarità per diventare oratore forense o panegirista».

A questo celebre passo del patriarca, che dimostra come la fama del Cappadoce non abbia mai conosciuto flessioni, è doveroso accostare la testimonianza coeva dell'amico Nazianzeno, il quale sottolinea l'apprezzamento dei contemporanei, pagani e cristiani, per gli scritti del grande vescovo e non esita egli stesso a proporlo in più occasioni come modello (cf *Ep.*, 51; *Or.*, 43,66). Basilio non è tuttavia solo un letterato, ma un teologo di primissimo ordine, è un fondatore del monachesimo, ha un ruolo di rilievo nella storia della liturgia. Tutti questi aspetti potranno essere soltanto accennati in un rapido catalogo delle sue opere, che tradizionalmente si sogliono distinguere in:

scritti dogmatici;

trattati ascetici;

trattati pedagogici;

* Per le notizie biografiche cf le precedenti pp. 263-265.

omelie e sermoni;
epistolario.

Nell'impossibilità di dare un quadro esauriente di un pensiero e di un'attività tanto fecondi, si presenta qui una scelta di testi il più varia possibile, tenendo anche conto del fatto che ancora molte opere basiliane attendono un'edizione critica filologicamente corretta.

SCRITTI DOGMATICI

Contro Eunomio (Adversus Eunomium)

Allievo di Aezio, Eunomio di Cizico divenne, come è noto, il capo del neoarianesimo ed il suo più strenuo difensore anche in ambito letterario. Fa parte della corrente estremista degli anomei: tenendo presente che *anómoios* significa *dissimile*, si comprende bene quale fosse la posizione di questi eretici nei confronti dell'*homooúsios* sancito a Nicea. Nel 361 era stata pubblicata l'opera eunomiana più importante, giunta fino a noi, la *Prima Apologia*, nella quale si dimostra come il teologo fosse un ottimo scrittore e un pensatore esperto in neoplatonismo e aristotelismo. Per lui il vero nome di Dio è *aghénnetos* (*non generato*): ciò costituisce l'essenza stessa della divinità, che la differenzia da tutti gli altri esseri. Il Figlio, invece, che è generato, appare di natura diversa da quella del Padre e viene connotato quindi come *anómoios*, anche se, diversamente da quanto affermato in Ario, fu adottato come Figlio fin dall'inizio e non in seguito ad una esistenza virtuosa. Questo trattatello ebbe enorme fortuna e provocò una serie di reazioni in campo ortodosso, la più autorevole delle quali fu quella di Basilio, che rispose con i tre libri del *Contra Eunomium*, il più antico trattato dogmatico del grande Cappadoce. Risale agli anni 363/65; ribatte le tesi eunomiane, difende la dottrina, sancita a Nicea, della consustanzialità del Verbo con il Padre ed infine, nell'ultimo libro, afferma anche quella dello Spirito Santo. Nelle antiche edizioni a stampa, il trattato risulta composto da cinque libri, ma il quarto e il quinto sono, con ogni probabilità, opera di Didimo il Cieco, che a sua volta aveva preso posizione contro le affermazioni eterodosse del vescovo di Cizico.

Nel c. 10 del primo libro Basilio, affrontando il problema della inconoscibilità di Dio, passa in rassegna gli attributi positivi e negativi della divinità, con una particolare attenzione per la scelta di vocaboli con i quali gli uomini riescono a costruirsi una idea, certo non adeguata e del tutto parziale, del Creatore. Il problema del "vocabo-

lario teologico", la particolare utilizzazione di terminologia formata da composti con *alpha* privativo ben si adattano ad una polemica che si focalizza intorno al concetto di *aghennesía*. Questo passo serve ad illustrare un aspetto importante della metodologia basiliana: l'estrema attenzione per la scelta linguistica e per il valore delle parole.

I nomi di Dio (*Adv. Eun.*, I,10)[1]

Non vi è un nome che, abbracciando tutta la natura di Dio, basti da solo ad esprimerla. Parecchi nomi differenti, aventi ciascuno un proprio significato, riuniti insieme, riescono a fornirci di lui un'idea molto confusa e piccolissima, se si paragona col complesso delle perfezioni divine, ma tuttavia sufficiente per noi. Tra i nomi che si applicano a Dio, alcuni sono nomi di proprietà che appartengono a Dio, altri invece indicano cose che non sono in lui. Con questi due mezzi noi ci formiamo una qualche immagine di Dio, negando ciò che non gli conviene, e affermando ciò che gli appartiene. Così quando noi diciamo che Dio è incorruttibile, è come se dicessimo a noi stessi o a quelli che ci ascoltano: «Non credere che Dio soggiaccia a corruzione». E quando diciamo che egli è invisibile: «Non immaginare che Dio possa essere raggiunto col senso della vista». Quando diciamo che è immortale, noi vogliamo dire: «Non credere che la morte possa sopravvenire a Dio». E, così quando diciamo che è ingenito, noi diciamo: «Non pensare che l'esistenza di Dio dipenda da una causa o da un principio». E, in generale, ciascuno di questi termini ci avverte che non dobbiamo lasciarci trascinare a pensieri che non sono convenienti, ogni qualvolta facciamo qualche supposizione a riguardo di Dio. Quindi per conoscere le proprietà caratteristiche di Dio, noi dobbiamo evitare, ragionando di Dio, di lasciare che il nostro pensiero sia portato a cose che non sono convenienti a Dio, affinché non accada che gli uomini si immaginino Dio come uno degli esseri corruttibili, o visibili, o generati. In conclusione, con tutti questi nomi che vietano, si nega ciò che è estraneo a Dio; la nostra mente, distinguendo, rifiuta quei concetti che non convengono a Lui.

D'altra parte noi diciamo che Dio è buono, giusto, creatore, giudice ed altre cose simili. Come i termini detti sopra indicavano negazione o privazione di proprietà estranee a Dio, così questi indicano l'affermazione e la presenza di attributi che sono propri di Dio e che la riflessione opportunamente scopre in lui.

1. Trad. it. di BOSIO G., in *Iniziazione ai Padri*, vol. 2, Torino 1964[2].

E così, mediante l'una e l'altra specie di denominazioni, noi siamo istruiti di ciò che appartiene a Dio. Il termine "ingenito" indica ciò che in Dio non c'è; vuol dire che Dio non è generato. Non contestiamo che questo fatto si chiami privazione o proibizione o negazione o altro simile; ma ci pare d'avere sufficientemente dimostrato, con quanto abbiamo detto, che il vocabolo "ingenito" indica una di quelle qualità che non sono in Dio.

Il trattato *Sullo Spirito Santo*

Uno dei problemi teologici più dibattuti nel sec. IV è legato alla definizione della Terza Persona della Trinità. In questa delicata materia Basilio è uno dei punti di riferimento più importanti, oggetto anche di accanite polemiche, come quella che lo spinse nel 375 a scrivere quest'opera particolare. Ne narra la genesi egli stesso nel capitolo iniziale della medesima: *Mentre poco tempo fa pregavo insieme al popolo e pronunciavo la dossologia a Dio Padre, dicendo sia «Gloria al Padre col Figlio insieme allo Spirito Santo» (metà toû uioû sùn tò pneûmati tò aghío) sia «per mezzo del Figlio nello Spirito Santo» (dià toû uioû en tò aghío pneûmati), alcuni dei presenti mi accusarono di introdurre termini non soltanto estranei e nuovi, ma anche in contraddizione* (1,3).

Materia del contendere era ovviamente la prima formula, sentita come una pericolosa novità. In realtà Basilio difende entrambe le espressioni, definendole legittime sul piano teologico. Tuttavia, con un'ampia argomentazione, dimostra che proprio quella contestata, il *cum Spiritu* in realtà deve essere preferita. Essa infatti si inserisce perfettamente nella linea della più compiuta ortodossia: il Figlio e lo Spirito Santo hanno una sola, identica natura con il Padre, ed è quindi giusto rendere ad entrambi gli stessi onori che si tributano a questi, secondo il principio della *isotimía*. Indirizzare dunque una espressione di gloria al Padre *con il Figlio insieme allo Spirito Santo* vuol dire distinguere le Persone della Trinità nell'affermazione di consustanzialità e unità. È inoltre significativo che Basilio si difenda dalle accuse sulla base della Scrittura e soprattutto della tradizione. Egli infatti enumera quanti lo hanno preceduto in questa sua posizione: Ireneo, Clemente Romano, Dionigi di Alessandria, Eusebio di Cesarea, Origene, Giulio Africano, ponendosi così al riparo da quella accusa di «*novitas*» che, nella lingua cristiana, non a caso è sinonimo di eresia. Presentiamo qui la conclusione cui giunge (c. 29,75).

Legittimità dell'uso della formula «*insieme allo Spirito*»
(*Sp. S.*, 29,75)[2]

Come posso dunque essere innovatore e fabbricatore di parole nuove io, che porto come testimoni intere nazioni e città e un uso più antico di ogni memoria d'uomo e inoltre uomini che sono stati le colonne della Chiesa, illustri per scienza e virtù dello Spirito, i quali sono maestri e difensori di questo termine? Per questo una schiera ostile si è alzata contro di me; e ogni città e villaggio, fino alle regioni più lontane, rigurgitano di voci calunniose. Cosa triste e fastidiosa per cuori che desiderano la pace. (...) Ma quello che ho detto è sufficiente a scagionarmi dinanzi alla gente assennata, perché io accolgo un termine gradito e familiare ai santi e inoltre confermato da un uso così lungo. Infatti si trova usato dal tempo in cui fu annunciato il Vangelo fino ad oggi e, quello che è più, ha un senso religioso e pio.

Al di là del motivo occasionale che ha spinto l'autore alla stesura del trattato, il *De Spiritu Sancto* riveste un notevole interesse perché consente di delineare quale fosse la posizione del teologo Cappadoce nei confronti della Terza Persona della Trinità. Come è noto, egli fu addirittura accusato di essere quasi un ariano perché in nessuna pagina della sua opera si trova apertamente scritto che lo Spirito Santo è Dio. Questo suo modo di procedere, per cui la divinità dello Spirito è affermata in maniera chiara, ma implicita, si giustifica con una scelta di politica ecclesiastica: la volontà di non acuire la tensione con il gruppo dei macedoniani che egli non disperava di poter ricondurre nell'alveo della ortodossia. Le difese di Basilio furono prese sia da Atanasio (cf *Epp.*, 62-63), sia da Gregorio di Nazianzo (cf *Ep.*, 58 e *Or.*, 43,68-69).

Insieme a questo stesso scritto, numerosi passi dell'*Adversus Eunomium* e molte lettere, fra cui riveste un ruolo importante l'*Ep.*, 159, testimoniano i punti fermi della dottrina basiliana. Lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio; viene dal Padre, ma non per via di generazione, come la Seconda Persona; è «il soffio della bocca del Padre», «Spirito del Padre e Spirito del Figlio», in un quadro indubitabilmente caratterizzato da consustanzialità e unità. Nel brano che segue, si dà una serie di definizioni dello Spirito, basate su Scrittura e tradizione, tese a sottolinearne gli effetti positivi nei confronti dell'uomo e a definirlo come principio di santificazione. Fra le caratteristiche che Basilio pone in rilievo mi pare da sottolineare la affermazione dello *Pneuma* come «vivificante» e «luce intelligibile». Inoltre tipica delle opere dei Cappadoci è il paragone fra lo Spirito (o la divinità) che si partecipa a tutti eppure non subisce alterazioni e lo splendore (e il calore) del sole: siamo di fronte alla risemantizzazione cristiana della nota idea stoica dei beni naturali comuni a tutti gli uomini, che ne possono godere a loro piacimento e in proporzione ai loro bisogni e capacità.

2. La trad. it. di questo brano e dei due seguenti è tratta da BOSIO G., in *Iniziazione ai Padri*, vol. 2, Torino 1964[2].

Nozioni sullo Spirito Santo (*Sp. S.*, 9,22)

Esaminiamo ora le nozioni correnti che abbiamo intorno allo Spirito Santo, sia quelle raccolte dalle Scritture, sia quelle che ci furono trasmesse dalla tradizione non scritta dei Padri. E prima di tutto, chi, udendo i nomi dati allo Spirito Santo, non si sente l'anima sollevata e non innalza il suo pensiero verso la natura suprema? Lo Spirito Santo è chiamato Spirito di Dio, Spirito di verità che procede dal Padre, Spirito retto, Spirito che guida.[3] Il suo nome più appropriato è Spirito Santo, perché questo nome indica l'essere più incorporale, più immateriale e più esente da composizione. Perciò il Signore, alla Samaritana persuasa che si dovesse adorare Dio in un luogo, insegnò che l'incorporeo non può essere chiuso da limiti, e disse: *Dio è spirito*.[4] Quindi chi sente dire «Spirito» non può figurarsi una natura limitata, sottoposta a mutamenti e variazioni, oppure simile in tutto a cosa creata. Colui che si spinge col pensiero fino a ciò che vi è di più sublime, necessariamente dovrà figurarsi un Essere intelligente, infinito in potenza, illimitato in grandezza, non misurabile con i tempi e con i secoli, generoso dei suoi beni.

A lui si rivolgono tutti quelli che hanno bisogno di santificazione; lui desiderano coloro che vivono secondo virtù, perché, irrorati dal suo effluvio, sono aiutati a giungere al loro proprio fine naturale. Egli perfeziona gli altri e di nulla ha bisogno: non vive perché riceve da altri, ma distribuisce lui stesso la vita. Non riceve accrescimento, perché è perfetto già dal principio, stabile in se stesso, presente dappertutto. Sorgente di santificazione, luce intelligibile, egli fornisce da se stesso ad ogni facoltà razionale l'illuminazione necessaria per la ricerca della verità. Inaccessibile per natura, si lascia comprendere per sua bontà. Riempie tutto con la sua potenza, ma si comunica soltanto a coloro che ne sono degni, e non nella stessa misura, ma proporzionando la sua azione alla fede di ciascuno. Semplice nella sostanza, vario nelle sue potenze, tutto intero in ciascuno e tutto intero dappertutto: si divide e non subisce diminuzione, si partecipa a tutti e rimane integro, come accade alla luce del sole: ne gode ciascuno, come se fosse solo; e tuttavia essa illumina la terra e il mare e si mescola all'aria. Così fa lo Spirito con coloro che sono in grado di riceverlo; è presente a ciascuno come se fosse solo, e infonde in tutti la grazia sufficiente. Di lui ciascuno gode quanto ne è capace, non quanto lo Spirito può donare.

Il ragionamento di Basilio procede su una linea di sincretismo filosofico per cui elementi che appaiono molto vicini all'etica stoica si uniscono a terminologia platonica, con il ricorso a concetti come "archetipo" o "immagine".

3. Cf *Sal* 51 (50),12-14. 4. *Gv* 4,24.

In realtà il passo seguente sul rapporto Spirito/anima si inserisce in due filoni importantissimi del pensiero cristiano del sec. IV. Da un lato abbiamo la ricerca antropologica basata sulla esegesi a *Gen* 1,26, dove si descrive la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio e soprattutto la problematica del recupero dell'immagine stessa offuscata dal peccato; dall'altro l'azione dello Spirito sull'individuo, quale fonte di carismi e di divinizzazione dell'essere umano. I due temi sono strettamente legati fra loro.

Attività dello Spirito Santo nell'anima (*Sp. S.*, 9,23)

Quanto all'unione dello Spirito con l'anima, essa non consiste in una vicinanza di luogo (come infatti ci si potrebbe avvicinare corporalmente ad un essere incorporeo?), ma nello stare lontano dalle passioni, che sorgono nell'anima, a causa del suo amore verso la carne, e la allontanano dall'intimità con Dio. Bisogna quindi purificarsi dalla sozzura contratta col vizio e ritornare alla nativa bellezza, restituendo per così dire all'immagine regale la primitiva forma mediante la purezza; solo così è possibile avvicinarsi al Paraclito. Ed egli, come sole, se troverà un occhio puro, ti mostrerà in se stesso l'immagine di Dio invisibile. Nella beata contemplazione dell'immagine, tu vedrai l'ineffabile bellezza dell'archetipo. Per mezzo dello Spirito, i cuori s'innalzano, i deboli sono condotti per mano, i progredienti diventano perfetti. Egli illumina coloro che si sono purificati da ogni sozzura e, comunicandosi loro, li rende spirituali. Come i corpi limpidi e diafani divengono splendenti quando un raggio luminoso li colpisce e diffondono a loro volta splendore, così le anime che portano in sé lo Spirito, illuminate da lui, diventano spirituali e diffondono la grazia sugli altri. Di qui derivano la conoscenza del futuro, l'intelligenza dei misteri, la comprensione delle cose occulte, la distribuzione dei carismi, la partecipazione alla vita celeste e ai cori degli angeli, la gioia senza fine, la dimora in Dio, la somiglianza con Dio e, infine, ciò che di più grande si può desiderare, la divinizzazione dell'anima. Queste, per citarne solo poche fra le molte, sono le nozioni sullo Spirito Santo, che dai suoi stessi insegnamenti apprendemmo sulla sua grandezza, sulla sua dignità e sulle sue stesse operazioni.

TRATTATI ASCETICI

Le Regole

Come risulta evidente dalla biografia di Basilio, la vita ascetica costituì per lui un ideale concreto, alla cui definizione si dedicò atti-

vamente. Già dai tempi delle prime esperienze nel monastero dell'Iris, egli si era dedicato alla riflessione sulla vita monastica e soprattutto la sua innata capacità organizzativa lo aveva spinto a comporre non tanto opere teoriche nelle quali abbandonarsi alla sistematizzazione filosofica dei concetti sottesi a questo ideale, quanto regole capaci di scandire l'esistenza di chi voleva fuggire il mondo e servire Dio. A questo periodo risalgono i *Moralia* (*Tà Ethikà*), una raccolta di ottanta precetti intesi a tracciare per il cristiano una condotta basata sul Nuovo Testamento: ogni *regula*, nel significato di "istruzione morale", è supportata da richiami al testo sacro. Benché valide per tutti i credenti, queste indicazioni si indirizzano particolarmente verso l'ascetismo. L'opera, composta con l'aiuto dell'amico Nazianzeno, è completata da due prologhi di tono esortatorio.

La tradizione attribuisce allo stesso Basilio un complesso di tredici scritti dal titolo *Ascetica*, molti dei quali apocrifi; ciò si deve al fatto che nel corso dei secoli non si è esitato a connotare col nome del grande Cappadoce testi monastici di varia origine per dare loro *auctoritas*. Il vescovo di Cesarea è stato infatti considerato a ragione come uno dei fondatori del cenobitismo, grazie soprattutto alle due raccolte di *Regole*, autentiche, che fanno parte della sua vasta produzione letteraria: le *Regole particolareggiate* (*Regulae fusius tractatae, hóroi katà plátos*) e le *Regole brevi* (*hóroi katà epitomén*). Le prime, in cinquantacinque capitoli, si occupano dei fondamenti della vita monastica; le seconde, in numero di trecentotredici, definiscono l'applicazione pratica di quei princìpi nella quotidianità di un cenobio. Entrambi gli scritti sono strutturati secondo la forma caratteristica di domanda e risposta. I problemi presi in esame sono evidentemente quelli che realmente emergevano nella difficile arte della conduzione di comunità monastiche, formate da monaci provenienti da diverse realtà sociali e da esperienze differenziate.

Complessa è la storia delle varie redazioni di queste raccolte, per le quali sono fondamentali gli studi di J. Gribomont. Molto più lineare è invece seguire la fortuna del monachesimo in esse tracciato, a cominciare dal fatto che a tutt'oggi i monaci basiliani costituiscono l'ordine monastico per eccellenza della Chiesa orientale. Tuttavia le *Regole* di Basilio influirono profondamente anche sullo sviluppo del movimento ascetico in Occidente, perché furono diffuse da una traduzione di Rufino e risultano presenti nella mente di Cassiano e Benedetto, al momento in cui questi dettarono le loro norme.

I vantaggi della vita cenobitica e pericoli della vita solitaria
(*Settima regola in forma estesa*)[5]

Nel brano che segue, Basilio prende apertamente posizione per la superiorità dell'esperienza cenobitica rispetto a quella anacoretica. La figura dell'eremita, che vive in una tomba o nel deserto, che lotta contro il demonio, che si macera in una serie infinita di privazioni atte a sfiancare la carne, strumento di peccato, ha avuto nella tarda antichità il suo modello principe in Antonio e nei solitari della Tebaide: sono coloro che, secondo un noto paradosso, "trasformarono il deserto in una città". Spesso questo tipo di esistenza era connotato da un rigore quasi fanatico: per frenare manifestazioni di questo genere nacque l'altra espressione tipica della esperienza monastica, il cenobio. In esso, come ben dimostra la stessa *Regola* pacomiana, il fatto stesso di vivere in comunità garantiva contro gli eccessi. Basilio, estremamente sensibile a queste problematiche, che gli evocavano anche certe durezze del suo antico maestro Eustazio di Sebaste, nella sua visione dell'esistenza ascetica è alla ricerca di un delicato equilibrio non solo fra lavoro e preghiera, meditazione della Scrittura e azione, ma anche fra disprezzo assoluto di tutto ciò che è terreno e una valutazione meno negativa del corpo e del *bíos* dell'uomo. Il santo, che pone cristianamente i veri valori nella sfera dello spirito, tuttavia opta per una posizione di maggiore mitezza rispetto a molte forme di ascesi a lui contemporanea: lo si può notare anche nelle penitenze, che sono tali da essere accessibili a tutti.

Il concetto base sotteso alla costruzione delle regole basiliane è lo spirito di fratellanza che deve regnare nel cenobio e che rende eticamente positiva la vita in comunità, quando tutti cooperino in atteggiamento caritatevole per raggiungere la perfezione. È impressionante come il Cappadoce condanni senza appello la solitudine, che rende sterili i doni di Dio ed espone l'uomo a pericoli di vario genere, fra cui l'impossibilità di progredire spiritualmente, favorita dalla tentazione di adagiarsi nella compiacenza di se stessi, perché mancano le occasioni di confronto con gli altri. Queste pagine evidenziano notevoli consonanze fra filosofia classica e "filosofia" cristiana, intesa nel suo significato, caratteristico presso i Cappadoci, di adesione allo spirito neotestamentario: ad esempio, il tema delle membra che si aiutano le une con le altre richiama alla mente, oltre all'apologo di Menenio Agrippa, celebri passi di pensatori antichi, ma soprattutto l'utilizzazione paolina del motivo in *1 Cor* 12,12-27. L'Apostolo costituisce un punto di riferimento costante e privilegiato nella stesura di queste Regole, ma in generale si può dire che numerosi sono i rimandi ai testi sacri, capaci di dare *auctoritas* al quadro dell'esperienza monastica che il legislatore va tracciando.

Domanda: Le tue parole ci hanno persuaso dei pericoli del vivere insieme a coloro che disprezzano i comandamenti del Signore. Vorremmo ora sapere se chi si è separato dal mondo debba vivere solita-

5. La trad. it. di questo brano e di quello seguente è tratta da BOSIO G., in *Iniziazione ai Padri*, vol. 2, Torino 1964².

rio, oppure convivere con fratelli, che abbiano gli stessi suoi sentimenti e aspirino allo stesso ideale di pietà.

Risposta: Ho constatato che la convivenza di più persone nello stesso luogo ha molti vantaggi.

Prima di tutto nessuno di noi è sufficiente a se stesso nelle necessità fisiche, ma abbiamo bisogno uno dell'altro per procurarci le cose necessarie. Il piede ha la facoltà di camminare, ma non ne ha altre; e, senza l'aiuto delle altre membra, esso non ha la capacità sufficiente alla propria conservazione; né ha modo di supplire a ciò che gli manca. Così avviene nella vita solitaria: ciò che abbiamo ci è insufficiente, e non possiamo provvederci ciò che non abbiamo; perché Dio creatore ha disposto che noi avessimo bisogno l'uno dell'altro, affinché, come dice la Scrittura, noi ci associassimo gli uni agli altri.[6]

A parte questo, anche la carità cristiana non permette che ciascuno abbia di mira l'utile proprio. *La carità*, dice l'Apostolo, *non cerca i propri vantaggi*.[7] Ora la vita solitaria ha un solo scopo: che ciascuno badi a ciò che gli è necessario. E questo è manifestamente in contrasto con quella legge di carità che praticava l'Apostolo, quando non cercava l'utile proprio, ma quello di molti, affinché fossero salvi.[8]

Inoltre, chi vive segregato non potrà conoscere facilmente i propri difetti, perché non ha chi glieli faccia notare e lo corregga con mansuetudine e clemenza. Certamente la correzione, anche quando è fatta da un nemico, suscita sempre nell'uomo assennato il desiderio di emendarsi; ma solo chi ama sinceramente sa applicare con saggezza la cura; come dicono i libri santi: *Chi ama corregge con cura*.[9]

Ora una tale persona la si trova difficilmente nella solitudine, se uno non se l'è prima associata nel medesimo genere di vita; e si verifica quindi quello che dice la Scrittura: *Guai a chi è solo, perché se cade non ha chi lo rialzi*.[10]

Inoltre molti precetti si possono adempiere facilmente quando sono molti radunati insieme; ma non già quando uno è solo; perché adempiendone uno, non se ne può adempiere un altro. Per esempio: se si visita un ammalato, non si può ricevere un ospite; il prestarsi alle altrui necessità, specialmente quando esige lungo tempo, impedisce di occuparsi del lavoro. E potrebbe così accadere di trascurare il maggiore dei comandamenti, quello che più conduce alla salvezza, cioè la carità; perché non si dà da mangiare a chi ha fame e non si veste chi è nudo.

6. Cf *Sir* 13,15-16.
7. *1 Cor* 13,5.
8. Cf *1 Cor* 10,33.
9. *Prov* 13,24.
10. *Qoh* 4,10.

Chi dunque vorrà preferire una vita sterile a quella fruttuosa e conforme al precetto del Signore?

Noi, *che fummo chiamati per vocazione ad un'unica speranza,*[11] formiamo tutti un solo corpo, che ha per capo Cristo, e siamo membra gli uni degli altri. Soltanto unendoci concordi nello Spirito Santo potremo formare la compagine di un unico corpo. Ma se invece ciascuno sceglie di vivere da solo e non vuole servire al vantaggio della comunità, secondo il beneplacito di Dio, per assecondare il gusto di fare quello che gli piace, come potremo noi, così disuniti e separati, conservare la vicendevole relazione e il mutuo servizio delle membra e la dipendenza dal nostro capo, che è Cristo?

Se vivremo separati, non potremo congratularci con chi è onorato, né patire insieme a chi soffre, perché ciascuno, come è naturale, non conoscerà come sta il suo prossimo.

Aggiungi ancora che uno solo non è in grado, generalmente, di ricevere tutti i carismi spirituali, perché lo Spirito Santo si comunica in proporzione della fede che trova in ciascuno.

Ora, vivendo in comunità, il dono proprio di ciascuno diventa comune a quelli che abitano insieme. *Ad uno infatti sono concesse parole di sapienza, ad un altro parole di scienza, ad un altro la fede, ad un altro la profezia, ad un altro il dono delle guarigioni.*[12] (...) E chi riceve questi doni non li riceve tanto per sé, quanto per gli altri. Quindi nella vita di comunità accade che l'azione dello Spirito Santo, infusa in un individuo, passa necessariamente a tutti gli altri che sono insieme.

Chi vive da sé, se ottiene qualche dono e lo tiene in sé, lo rende inutile, perché lo lascia inoperoso; e voi, che avete letto i Vangeli, sapete quanto questo sia pericoloso.

Al contrario, quando molti vivono insieme, ciascuno gode del proprio dono e lo moltiplica, facendone partecipi gli altri; ed anch'egli usufruisce dei doni altrui, come se fossero propri.

Inoltre, la vita comune ha ancora molti vantaggi, che non è facile enumerare. Essa riesce più utile della vita solitaria nella conservazione dei beni ricevuti da Dio e rende più sicura la sorveglianza di coloro che vigilano contro le insidie del nemico, qualora qualcuno si lasciasse sorprendere da quel sonno di morte che ci insegnano a tenere lontano queste parole di David: *Rischiara i miei occhi, o Signore, affinché non mi assopisca nel sonno di morte.*[13]

Se qualcuno cade in peccato, gli sarà molto più facile liberarsene, quando vive in comunità, perché sente il biasimo che gli viene da più

11. *Ef* 4,4.
12. *1 Cor* 12,8-10.
13. *Sal* 13 (12),4.

persone; tanto che a lui si possono applicare le parole dell'Apostolo: *A costui basta la reprensione inflittagli dalla maggioranza.*[14]

Chi invece agisce bene trova, nell'approvazione e nel consenso di molti, una grande sicurezza nell'agire. Infatti, se ogni cosa deve essere decisa sul giudizio di due o tre persone,[15] certamente sarà molto più sicuro colui che, nel fare il bene, ha la testimonianza di molti.

Del resto, la vita solitaria, oltre agli inconvenienti che abbiamo detto, presenta anche dei pericoli.

Il primo, e il più grave, è la compiacenza di se stesso. Il solitario non ha chi possa dare un giudizio sul suo modo di agire, e quindi crederà di essere giunto alla perfezione nell'osservanza dei comandamenti. Inoltre, lasciando sempre inesplicate le sue capacità, non potrà conoscere i suoi difetti, né constatare i progressi, perché non ha occasione di mettere in pratica i precetti.

E infatti, come potrà egli dimostrare di essere umile, se non ha nessuno dinanzi al quale abbassarsi? Come potrà dimostrare la sua compassione verso gli altri, se vive separato dalla società? Come potrà esercitare la pazienza, se non c'è nessuno che si opponga al suo volere?

Se poi uno dicesse che, per la riforma dei costumi, gli basta l'insegnamento della Scrittura, io gli risponderei che egli fa come chi impara ad edificare, ma non costruisce mai; o impara l'arte del fabbro, ma non mette mai in pratica le norme imparate. A costui l'Apostolo potrebbe dire: *Non coloro che ascoltano la legge sono giusti dinanzi a Dio, ma coloro che la praticano saranno giustificati.*[16]

Anche il Signore infatti, per la sua grande bontà, non si ritenne pago di ammaestrarci con le parole ma, volendoci dare un esempio sublime di umiltà nella perfezione del suo amore, si cinse i fianchi con un asciugatoio e lavò i piedi dei discepoli.[17] E tu, a chi laverai i piedi? Con chi ti mostrerai servizievole? Di chi ti farai ultimo, se vivi da solo?

Del resto, come si potrebbe, nella vita solitaria, realizzare la bellezza e la gioia del coabitare con i fratelli nella stessa dimora, cosa che lo Spirito Santo paragona all'unguento che esala profumo dal capo del gran sacerdote?[18]

La coabitazione di più fratelli riuniti insieme costituisce dunque un campo di prova, una bella via di progresso, un continuo esercizio, una ininterrotta meditazione dei precetti del Signore. E lo scopo di questa vita in comune è la gloria di Dio, secondo il precetto del Signore

14. 2 *Cor* 2,6.
15. Cf *Mt* 18,16.
16. *Rom* 2,13.
17. Cf *Gv* 13,4-5.
18. Cf *Sal* 133 (132),2.

nostro Gesù Cristo, che dice: *Risplenda la vostra luce dinanzi agli uomini, in modo che vedano le vostre opere buone, e diano gloria al Padre vostro che è nei cieli.*[19]

Questo genere di vita è conforme a quello che conducevano i santi ricordati negli *Atti degli Apostoli*, dei quali si dice: *I fedeli si tenevano uniti ed avevano tutto in comune.*[20] *La moltitudine dei fedeli aveva un cuore solo ed un'anima sola; e nessuno diceva proprio qualunque suo bene, ma tutto era posseduto in comune.*[21]

Il Padre superiore (*Quarantatreesima Regola in forma estesa*)

L'*imitatio Christi* è regola di vita per il cristiano, che deve modellarsi sulla figura del Salvatore, archetipo indiscusso di ogni santità. Nel passo precedente, Basilio ha utilizzato questa categoria per definire il comportamento reciproco dei monaci nella loro esistenza comunitaria: l'umiltà del Signore, ad esempio, deve essere riproposta nel cenobio dai singoli membri in uno sforzo reciproco di miglioramento e di edificazione. Nel piccolo mondo del chiostro, un personaggio in particolare è tenuto a modellarsi su Cristo, anzi viene definito quasi come *figura Christi*: il Padre superiore. La vita spirituale di un convento e il fervore di santità che lo può animare dipendono unicamente dalla presenza di un "abba" degno di questo nome, dotato di virtù e di carisma. La giusta scelta del superiore è decisiva per il progresso morale di un'intera comunità: spesso, in epoca tardo-antica, queste istituzioni non sopravvivono alla morte del fondatore o della fondatrice proprio perché viene meno il fulcro carismatico, capace di cementare persone con esperienze culturali e religiose diverse. Il Cappadoce, nelle sue *Regole*, cerca di definire compiutamente le doti di colui che è chiamato a guidare i monaci, i *milites Christi*, memore del fatto che *quale è chi presiede e comanda, tali sogliono diventare anche i sudditi.*

Egli deve presentarsi ai suoi monaci come modello di umiltà, carità, mansuetudine: la sua azione pedagogica si svolgerà non tanto a parole, quanto sulla base del suo comportamento concreto. Come Cristo, si farà servo di coloro che si affidano a lui; sarà giusto giudice delle mancanze, userà i rimedi adatti per correggere ed esortare. Un compito difficilissimo, in ultima analisi, che Basilio delinea sulla base di continui richiami al Vangelo e soprattutto all'epistolario paolino: il monachesimo antico è infatti debitore all'Apostolo più di quanto normalmente siamo soliti pensare.

Domanda: Ci è stato spiegato sufficientemente come si deve lavorare; se ci fosse ancora qualche cosa da dire potremmo impararlo dalla pratica stessa. Ora ti preghiamo di spiegarci come devono essere i superiori della comunità e come devono governare i confratelli.

19. *Mt* 5,16.
20. *Atti* 2,44.
21. *Atti* 4,32.

Risposta: Su questo argomento abbiamo già parlato sommariamente altrove. Poiché però desiderate, e a ragione, che vi venga spiegato meglio questo punto, è necessario che ne parliamo di proposito e non solo di passaggio; tanto più che, generalmente, quale è chi presiede e comanda, tali sogliono diventare anche i sudditi.

Bisogna dunque che il superiore, ricordando l'avvertimento dell'Apostolo: *Sii modello ai fedeli*,[22] presenti la propria vita come un esempio vivente di osservanza dei divini precetti, in modo che coloro che devono imparare da lui non abbiano nessun motivo per credere che la legge del Signore sia impossibile a praticarsi e quindi possa essere trascurata.

Anzitutto, e questa è la mia prima cosa, bisogna che egli pratichi l'umiltà nella carità di Cristo; in modo che, anche quando tace, l'esempio del suo agire costituisca un insegnamento ancora più efficace di ogni predica.

Se scopo del cristianesimo è imitare Cristo, nei limiti della sua umanità e secondo la vocazione di ciascuno, certamente coloro ai quali fu affidato il compito di dirigere la comunità dovranno adoperarsi per trascinare all'imitazione di Cristo anche i più deboli, secondo quello che dice san Paolo: *Siate imitatori miei, come io lo sono di Cristo*.[23]

I superiori, dunque, devono per primi diventare modelli perfetti d'umiltà, praticandola nel modo che ci fu insegnato dal Signore nostro Gesù Cristo, il quale disse: *Imparate da me che sono mansueto ed umile di cuore*.[24]

Perciò la mansuetudine di modi e l'umiltà di cuore devono distinguere il superiore. Se il Signore non ebbe vergogna di servire i suoi servi, ma si degnò di farsi servo della terra e del fango che egli stesso aveva plasmato formandone l'uomo, se egli disse: *Io sono in mezzo a voi come chi serve*,[25] che cosa dovremo fare noi per i nostri eguali, per poter ritenere d'essere giunti all'imitazione di un tale modello? Questa è dunque la prima dote che deve avere il superiore.

Poi egli dovrà essere compassionevole e paziente nel sopportare coloro che mancano in qualche dovere per ignoranza. Non dovrà tacere di fronte alle mancanze, ma sopportare con mansuetudine gli indocili e usare le cure per guarirli con ogni tenerezza e moderazione.

Dovrà essere molto abile nel trovare i rimedi idonei al male e applicarli senza rimproverare con asprezza, ma avvisando e istruendo con dolcezza, come dice la Scrittura.[26]

22. *1 Tim* 4,12.
23. *1 Cor* 11,1.
24. *Mt* 11,29.
25. *Lc* 22,27.
26. Cf *2 Tim* 2,25.

Sia molto cauto nelle cose presenti, preveggente nelle future, abile nel lottare a fianco dei forti e nel sostenere le debolezze dei malfermi; sia in grado di dire e fare tutto quello che può servire al perfezionamento dei suoi confratelli.

Non assuma la carica di sua iniziativa, ma sia eletto dai primi delle altre comunità ed abbia già dato sufficiente prova della sua condotta nella vita passata. Dice infatti l'Apostolo: *Costoro devono prima essere provati e poi esercitare il ministero, se saranno risultati irreprensibili.*[27]

Chi sarà così, venga pure insignito della carica e stabilisca il buon ordine fra i confratelli, distribuendo a ciascuno gli uffici secondo la capacità.

Il trattato *Sul battesimo* (*De baptismo*)

Oggetto di una lunga disputa critica, quest'opera tratta della preparazione al sacramento d'ingresso nella Chiesa ed esamina quale sia la maniera più corretta per improntare la vita del cristiano alla coerenza assoluta con i voti espressi nel giorno della rinuncia a Satana. Si compone di due libri: molti critici hanno negato autenticità al secondo, proponendone l'attribuzione a Severiano di Gabala. Gli studi di J. Gribomont sono orientati a difenderne la paternità basiliana, tanto più che chi ha composto il testo si definisce autore anche dei *Moralia* e delle *Regulae*.

Presentiamo, dal primo libro del trattato, un passo in cui si spiega che cosa significhi *nascere dall'alto* (*Gv* 3,3) e *nascere dall'acqua* (*Gv* 3,5). Questa pagina è indicativa della metodologia esegetica di Basilio, che molto deve ad Origene. È proprio dell'Alessandrino, ad esempio, l'accostamento di *Giobbe* 14,4-5 e *Sal* 51 (50),7 per dimostrare che ogni uomo, nato nella carne, è macchiato dal peccato originale. Anche in questo caso le citazioni dalla Scrittura costituiscono la base costante su cui si sviluppa e di cui si sostanzia il pensiero del Cappadoce.

Un ruolo di primo piano ha l'epistolario paolino: degna di rilievo è, fra le altre, una lunga ripresa, molto significativa, da *Rom* 6,3-12, che viene utilizzata per spiegare il significato di *eks húdatos ghennethênai*. Nel testo dell'Apostolo manca ogni riferimento all'acqua, ma egli evidentemente pensava al battesimo per immersione ed al significato particolare che assumono i due momenti della discesa e della risalita, in rapporto alla morte e alla resurrezione di Cristo. Compare già qui, insieme all'affermazione della necessità della grazia anticipatrice, il tema della filantropia divina, fondamentale nella visione che Basi-

27. *1 Tim* 3,10.

i lettori. 7. Quanto agli oratori, non ne imiteremo l'arte ingannatrice.[45] Perché a noi non si addice la menzogna, né dinanzi ai tribunali, né in qualsiasi altra attività: a noi che abbiamo scelto la via diritta e della verità nella vita e ai quali sono vietate dai precetti le liti processuali.[46] Ma di costoro faremo nostro tutto ciò che essi dicono in lode della virtù e a condanna del vizio.

8. Come le api, a differenza degli altri animali che si limitano al godimento del profumo e del colore dei fiori, sanno trarre da essi anche il miele,[47] allo stesso modo coloro che in tali scritti non cercano soltanto diletto e piacere, possono anche ricavarne una qualche utilità per l'anima. 9. Noi dobbiamo dunque utilizzare quei libri seguendo in tutto l'esempio delle api. Esse non vanno indistintamente su tutti i fiori, e neppure cercano di portar via tutto da quelli sui quali si posano, ma ne traggono solo quanto serve alla lavorazione e tralasciano il resto. E noi, se siamo saggi, prenderemo da quegli scritti quanto si adatta a noi ed è conforme alla verità e lasceremo andare il resto. 10. E come mettendoci a cogliere dei fiori dal roseto evitiamo le spine, ugualmente, raccogliendo dai libri dei pagani quanto è utile, dobbiamo guardarci da quello che vi è di nocivo. 11. La prima cosa da fare dunque è di esaminare attentamente ogni dottrina e di adattarla allo scopo mettendo, come dice il proverbio dorico, la pietra a fil di piombo.

Omero e la virtù (*Ad Adol.*, 5,7-10)

Mitico cantore, sommo poeta, anche se nelle sue opere sono presenti proprio quegli elementi che i cristiani considerano assolutamente negativi, come la mitologia o la violenza della guerra, Omero gode di una considerazione del tutto particolare presso alcuni Padri della Chiesa, che fanno propria una valutazione tipica di buona parte della cultura classica. Da Democrito a Dione Crisostomo, passando per Orazio, l'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea* è colui che ha parlato del bene e del male, è un uomo dotato di ispirazione, se non di natura, divina. Delle interpretazioni allegoriche del personaggio di Odisseo e dei suoi vagabondaggi da parte della scuola stoica già si è detto. Per comprendere il brano seguente del *Discorso ai giovani* bisogna fare riferimento a tutto questo. Basilio allude ad un «valente interprete del pensiero dei poeti»: secondo la critica il misterioso personaggio sarebbe Libanio, il celebre retore che egli conobbe a Costantinopoli e con il quale strinse amicizia. L'episodio particolare che qui viene commentato è *Odissea*, VI, 135ss: l'approdo del naufrago Odisseo nell'isola dei Feaci. Questi era stato considerato nell'etica stoica

45. Cf PLATONE, *Rep.*, VI,485c; *Fedro*, 259e-260a.
46. Cf *Mt* 5,40; 7,1-2; *1 Cor* 4,5; 6,1-7.
47. Cf PLUTARCO, *De prof. in virt.* 79 cd.

come il modello dell'essere umano colpito dalla sventura, messo alla prova e capace di risollevarsi, riuscendo poi vincitore: così si erano espressi Musonio Rufo ed Epitteto. Il vescovo di Cesarea ne sottolinea invece la virtù, che rende pieno di dignità anche l'uomo nudo, privo di tutto: tanto che la figlia di Alcinoo lo ammirò e l'intero popolo dei Feaci se lo propose come esempio. La virtù è quindi un bene inalienabile sia per Euripide, che per Antistene, Diogene Laerzio o Cicerone. Lo è anche per i cristiani: lo prova il fatto che al primo uomo non furono dati indumenti, se non la sua *virtus* e che dopo il giudizio divino, l'unico vestito che distinguerà i buoni dai cattivi sarà quello della virtù o del vizio (cf Naldini, commento *ad loc.*, per i brani di Basilio in cui si sviluppano queste idee).

7. Ora, come io ho sentito affermare da un valente interprete del pensiero dei poeti, tutta la poesia di Omero è un elogio della virtù, e tutto il suo discorso, eccetto quel che è accessorio, conduce a tale scopo; in particolare là dove rappresenta il capo dei Cefalleni salvato nudo dal naufragio: questi prima ispirò rispetto nella principessa soltanto con la sua presenza – tanto era lontano dall'arrossire per esser visto nudo, poiché il poeta lo aveva adornato di virtù a modo di vestiti[48] –; 8. poi fu tanto stimato dagli altri Feaci che costoro, abbandonati i piaceri in cui vivevano,[49] guardavano a lui con ammirazione ed emulazione, e nessuno di loro in quel momento desiderava di essere altro da Odisseo, e per di più Odisseo scampato dal naufragio. 9. Proprio in quei versi, affermava l'interprete del pensiero del poeta, Omero quasi gridando ci dice: «O uomini, dovete praticare la virtù che accompagna il naufrago nel mare e una volta giunto a terra lo renderà pur così nudo più rispettabile dei fortunati Feaci». 10. Ed è proprio così. Mentre gli altri beni non appartengono a chi li possiede più di quanto non siano di chiunque altro, passando da questo a quello come nel gioco dei dadi,[50] soltanto la virtù è un bene inalienabile e rimane durante la vita e dopo la morte.

Il bivio di Eracle (*Ad Adol.*, 5,14-16)

Dal naufragio totale della mitologia classica presso i cristiani un solo personaggio si salva e mantiene una valenza assolutamente positiva: Eracle. L'eroe la cui vita è segnata da fatiche impossibili è visto come esempio di chi sceglie la scomoda strada della virtù rinunciando alle lusinghe del vizio. Per questo la presentazione più consueta del personaggio è quella stessa che Basilio introduce qui: al bivio, fra bene e male. Il mito pare giunto al Cappadoce attra-

48. Cf PLATONE, *Rep.*, V,457a.
49. Cf OMERO, *Odissea*, VIII,248s.
50. Cf PLATONE, *Rep.*, X,604c.

fece udire quando vide alla stessa tavola dieci figli schiacciati in un breve rivolgimento di sorte: *Il Signore ha dato, il Signore ha tolto; come al Signore è piaciuto, così è avvenuto.*[57] Facciamo nostre queste mirabili parole: uguale è la ricompensa fissata dal giudice giusto[58] per quelli che fanno mostra di uguali opere di virtù. Non siamo stati privati del giovane, bensì l'abbiamo reso a Colui che ce lo aveva prestato; e la sua vita non è stata cancellata, ma è cambiata per il meglio; non è la terra che ha ricoperto colui che amavamo, ma è il cielo che lo ha accolto. Attendiamo per un breve periodo e saremo insieme a colui che rimpiangiamo; poiché, se anche egli ha compiuto più in fretta il cammino, tuttavia noi tutti procediamo per la stessa via e tutti ci attende la stessa dimora. Solo voglia il cielo che noi, grazie alla virtù, possiamo essere simili alla purezza di tuo figlio, affinché con la schiettezza dei costumi possiamo ottenere il medesimo riposo che godono i piccoli in Cristo.[59]

Ep., 6: Consolazione alla moglie di Nettario

Di tutt'altro tenore è la lettera scritta da Basilio alla moglie di Nettario nella stessa luttuosa circostanza della perdita del bambino. La letteratura classica fornisce una grande campionatura di *matres*, mitiche e non, che manifestano il loro dolore per la morte di un figlio con il pianto e con il consueto apparato del lamento funebre: da Niobe a Ecuba, da Andromaca alla Livia della *Consolatio* pseudo-ovidiana. Tutto ciò si risolve sul piano letterario nella costruzione di autentici "pezzi forti" in cui si dispiegano le qualità poetiche e retoriche di chi scrive. Fiumi d'inchiostro sono stati versati sul *fletus* come retaggio naturale della donna e della madre. Nello stesso ambito pagano, tuttavia, esistono esempi in palese contrasto con tutto questo: le Spartane che, nel loro amore di patria, consideravano la morte valorosa dei figli in battaglia preferibile alla loro salvezza e ne accoglievano fiere le spoglie; c'è soprattutto l'esempio della madre stoica, tratteggiata da Seneca. Il suo tentativo di delineare in Elvia e in Marcia il modello di maternità capace di sopportare, in nome della filosofia, la morte o l'esilio del figlio, senza versare lacrime, non è da sottovalutare per quello che esso può avere rappresentato nella costruzione della categoria cristiana della "donna virile", che supera la debolezza tipica del suo sesso e non cede ai dolori fisici e morali, in nome di un ideale superiore. Tra i Cappadoci, "filosofia" vale "adesione alla religione di Cristo" e "scelta di vita ascetica"

Nella fase eroica del cristianesimo, quando si rifiuta ogni aggancio con la cultura classica e con le *profanae litterae*, il punto di riferimento della figura della madre è Maria. Ed è noto che Maria nei Vangeli non piange di fronte alla Croce (cf *Gv* 19,25). Nella letteratura del sec. IV si può in effetti rintrac-

57. *Giobbe* 1,21.
58. Cf 2 *Tim* 4,8.
59. Cf *1 Pt* 2,2 e *Mt* 11,25 e 29.

ciare tutta una serie di madri senza lacrime: è celebre l'esempio di Nonna, descritta dal Nazianzeno mentre segue salmodiando la bara del figlio Cesario. Il modello veterotestamentario vincente in quest'ottica è senz'altro la madre dei Maccabei, non solo capace di sopportare la vista dei figli torturati, ma di incitarli a soffrire.

Nella cultura occidentale sarà tuttavia il modello classico della madre piangente a prevalere: complice la fortuna della biblica Rachele in ambito esegetico-cristiano, si arriverà al *planctus Virginis* e allo *Stabat mater* di Jacopone da Todi.

Basilio si colloca a metà di questo cammino. Nell'epistola indirizzata alla moglie di Nettario egli usa lo stesso schema retorico della lettera precedente, ma le motivazioni e le tematiche appaiono nettamente differenziate. Anche questa epistola si apre con la descrizione dei sentimenti provati da chi scrive di fronte all'evento luttuoso. La dignità di madre della donna aveva consigliato in un primo tempo al Cappadoce di tacere: al mondo classico si ricollegano tanto questa idea del valore assoluto e della dignità dell'essere madri, quanto le metafore, tratte dalla medicina, tendenti ad istituire uno stretto rapporto di similitudine fra il dolore fisico e quello morale o spirituale. Ancora una volta, in filigrana si pongono posizioni caratterizzanti la scuola stoica. Poi il dovere di far sentire la propria voce prevale su qualunque altra considerazione; la moglie, la *homózugos (compagna di giogo)* di Nettario è una cristiana e come tale, benché mamma, deve affrontare la prova. Viene in mente la posizione assunta da Girolamo nei confronti di Paola, al momento della morte di Blesilla: *Se penso che sei una madre, non ti rimprovero perché piangi; ma se penso che sei una cristiana e una monaca cristiana, da questi nomi viene annullato quello di madre* (*Ep.*, 39,5). Il Cappadoce definisce suo dovere rivolgersi alla donna in quelle particolari circostanze: sia o no vescovo all'epoca, o semplice prete amico di famiglia, condividere il dolore dei genitori rientra nel concetto cristiano di carità e compartecipazione. Come nella epistola per il padre, compare l'elogio del piccolo defunto, tutto giocato su temi adatti a fare breccia nella sensibilità particolare della destinataria: il cordoglio delle altre madri, che avrebbero voluto avere un figlio come quello che essa aveva perduto e che lo piansero come se veramente fosse stato loro. Al *thrénos* ed ai suoi motivi caratteristici riportano l'immagine della stirpe crollata quasi fosse venuto a mancare il sostegno, l'incontro con il demone malvagio, autore del disastro perché invidioso della felicità della famiglia, l'apostrofe alla terra costretta a tollerare un simile dolore. L'idea che forse il sole stesso è stato scosso da un fremito d'orrore di fronte a questa morte prematura, se gli è consentito provare qualche sentimento, richiama il quadro, tipico della letteratura ellenistica e dell'Antico Testamento, dell'insensibilità degli elementi naturali di fronte alle sofferenze umane.

La parte consolatoria, che secondo lo schema fa seguito immediatamente, si basa su una serie di richiami neotestamentari alla presenza continua della volontà di Dio nelle vicende terrene, alla necessità di accettare umilmente quanto il Signore ci manda, per non perdere noi stessi accusando il creatore. Il suo giudizio è ineffabile, noi uomini troppo ignoranti per permetterci di

giudicarlo. Affiora il concetto, tipicamente cristiano, del dolore come mezzo usato dalla divinità per mettere alla prova l'amore del credente nei suoi confronti. La centralità della dimensione martiriale della fede è sottolineata dalla definizione della perdita del figlio come occasione di ricevere la stessa ricompensa destinata ai martiri. Non a caso, il *pendant* di Giobbe, proposto come modello al padre, è la figura della madre dei Maccabei, suggerita come esempio alla donna. Tanto più grande è la sventura, tanto maggiori sono i meriti nel sopportarla. Fa seguito tutta una lunga riflessione sulla caducità e mortalità di uomini e cose: il comune destino di tutto e di tutti non può essere altro che motivo di consolazione, così come la morte è vista quale momento in cui si spezzano i vincoli con la carne e in cui l'anima si libera dal corpo. È evidente l'accordo di fondo fra platonismo e cristianesimo, così come appaiono del tutto scoperte l'allusione a *Mt* 24,29 sul piano formale e su quello concettuale al "discorso escatologico", ed alla idea che *cielo e terra passeranno* (*Mt* 24,35). Originale è la chiusa dell'epistola: l'esortazione a trovare un motivo di consolazione nella presenza del marito, ad essere per lui un conforto, a non acuire il suo dolore. Nell'etica matrimoniale dei Cappadoci e di Basilio, la donna riveste una funzione di equilibrio e di stimolo verso il bene: è sintomatico che solo nella lettera alla madre si faccia cenno ai rapporti fra genitori come ad elemento importante, capace di aiutare entrambi a sopportare ciò che pare intollerabile.

1. Ero sul punto di mantenere il silenzio di fronte alla tua dignità, pensando che, come a un occhio infiammato anche il più delicato dei calmanti causa dolore, così anche all'anima rovinata da una pena tremenda sembra che le parole, anche se recano grande conforto, siano quasi moleste, giungendo nel dolore vivo. Ma dopo che mi venne in mente che le mie parole erano destinate a una cristiana, da lungo tempo educata alle cose divine e ben preparata di fronte a quelle umane, non ritenni fosse giusto trascurare il mio dovere. Io so bene come sia fatto il cuore materno e, se considero in particolare la tua bontà e la tua dolcezza nei riguardi di tutti, comprendo quanto grande debba essere oggi il tuo dolore. Perdesti un figlio che, quand'era in vita, tutte le madri benedissero e fecero voti che i propri figli fossero come lui; ma quando morì lo piansero come se ciascuna avesse sepolto nella terra un figlio suo. La morte di lui è stata un colpo per due patrie, la nostra e la Cilicia. Con lui la grande e illustre stirpe cadde, crollata come se le fosse venuto a mancare il sostegno. Oh, l'incontro con un demone malvagio quanto male ebbe il potere di compiere. O terra, costretta a soggiacere a una tale sventura. Ebbe forse un fremito di orrore anche il sole, se ha una qualche facoltà di percezione, di fronte a quello spettacolo doloroso. E come si potrebbe esprimere tutto ciò che che l'impotenza dell'anima suggerisce?

2. Ma le nostre vicende non sono sottratte alla provvidenza, come abbiamo appreso dal Vangelo, che neppure un passero cade senza la volontà del Padre nostro,[60] cosicché, se qualche cosa avviene, avviene per volere di chi ci ha creati. E alla volontà di Dio chi può opporsi?[61] Accettiamo umilmente ciò che è avvenuto: poiché, se ci indigniamo, senza porre rimedio a ciò che è successo perdiamo noi stessi. Non mettiamo sotto accusa il giusto giudizio di Dio.[62] Siamo troppo ignoranti per giudicare le sue ineffabili decisioni.[63] Ora il Signore mette alla prova il tuo amore verso di Lui;[64] ora ti viene offerta l'occasione di ricevere, grazie alla tua forza di sopportazione,[65] la parte dei martiri. La madre dei Maccabei vide la morte di sette figli, e non gemette né emise lagrime vili, ma poiché rese grazie a Dio per il fatto che li vedeva con il ferro, il fuoco e le terribili torture sciolti dai vincoli della carne, venne giudicata degna da una parte d'onore presso Dio, degna dall'altra di essere ricordata presso gli uomini.[66]

Grande è la sventura, lo dico anch'io, ma grandi sono anche le ricompense riservate dal Signore a coloro che hanno la capacità di sopportare. Quando divenisti madre e vedesti tuo figlio e rendesti grazie a Dio, sapevi perfettamente che, dal momento che tu sei mortale, era mortale anche colui al quale avevi dato la vita. Che cosa c'è dunque di strano, se il mortale è morto? Ma ci addolora che non sia avvenuto al tempo giusto. Non è certo se non fosse il momento giusto, perché noi non sappiamo scegliere ciò che è utile all'anima, né stabilire dei limiti alla vita umana.

Osserva intorno a te il mondo in cui vivi, e considera come ogni cosa visibile sia mortale e come tutto sia soggetto alla corruzione. Alza lo sguardo verso il cielo, anch'esso un giorno si dissolverà; verso il sole: neppure quello potrà durare.[67] Tutti quanti gli astri, gli animali terrestri e acquatici, le bellezze sparse sulla terra, la stessa terra, tutto è corruttibile, tutto fra breve cesserà di esistere.[68] Il pensiero di ciò sia una consolazione per quanto è avvenuto. Non commisurare il dolore al dolore medesimo, perché così ti sembrerà intollerabile: ma giudicalo in paragone di tutte le cose umane, e ne trarrai consolazione.

Meglio di tutte queste considerazioni, ho questa da aggiungere, che ha la sua forza: risparmia tuo marito; siate la consolazione l'una per l'altro; non rendergli più grave la sventura consumandoti nel dolore. Insomma, non credo che le parole bastino a dare conforto,

60. Cf *Mt* 10,29.
61. Cf *Rom* 9,19.
62. Cf 2 *Tess* 1,5.
63. Cf *Rom* 11,33; 2 *Cor* 12,4.
64. Cf *Rom* 5,4.
65. Cf *Lc* 21,19.
66. Cf 2 *Mac* 7.
67. Cf *Mt* 24,29.
68. Cf *Mt* 24,35.

ma ritengo che in questa circostanza sia necessaria la preghiera. Prego dunque il Signore medesimo di toccare il tuo cuore con la sua ineffabile potenza e di illuminare la tua anima con i buoni pensieri, affinché tu trovi in te stessa i motivi di consolazione.

Ep., 93: A Cesaria sulla pratica dell'eucarestia[69]

La varietà di argomenti dell'epistolario di Basilio fa sì che vi si trovino affrontati problemi di vario tipo: da questioni personali a tematiche teologiche e dogmatiche. La lettera a Cesaria è un interessante documento, fra i più antichi, relativo alla pratica della comunione: la critica lo fa risalire al 372 circa. Sono state avanzate numerose ipotesi sulle circostanze in cui il testo fu scritto. Si è pensato che la nobile Cesaria si lamentasse di essere privata dell'eucarestia a causa della persecuzione ariana e che chiedesse il permesso di conservarla a casa sua, data la precarietà della situazione. Altri hanno letto quest'epistola come una lettera di raccomandazione per la dama che, costretta a soggiornare fuori dalla diocesi, intendeva tuttavia continuare a comunicarsi dove si trovava, anche se i sacerdoti non la conoscevano e il clero agiva forse in condizioni difficili.

Il dato di fatto importante è tuttavia altro: il Cappadoce approva la pratica quotidiana della comunione e la raccomanda. Secondo Gregorio di Nazianzo, quasi tutti i giorni Basilio in persona si comunicava. In questo stesso testo tuttavia l'autore afferma a chiare note che nella Chiesa di Cappadocia l'uso era quello di ricevere il sacramento quattro volte per settimana: la domenica, il primo giorno o giorno della Resurrezione; il quarto giorno, ossia il mercoledì; il Parasceve, cioè il venerdì, preparazione al sabato e il sabato. Conciliare le due indicazioni non è facile: probabilmente il vescovo di Cesarea pensa alla situazione di altre Chiese, quali quella d'Africa o di alcune diocesi italiane; si può anche supporre che lui stesso si comunicasse quotidianamente, ma che per il popolo di Dio questo non fosse contemplato. Il sacramento veniva distribuito sotto le due specie, in modo separato: si beveva dal calice, mentre il pane era dato in mano e, se i fedeli lo desideravano, potevano portarlo a casa. Come Basilio spiega a Cesaria, questo è un antico costume stabilitosi dal tempo delle persecuzioni e testimoniato anche presso i monaci del deserto che, per mancanza di sacerdoti nei loro eremitaggi, conservano l'eucarestia e si comunicavano da soli. Anche per i laici tutto ciò è possibile. L'esemplificazione cui Basilio ricorre è quella della Chiesa di Alessandria e di Egitto, per le quali egli nutre grande venerazione, indubbiamente determinata dalla ancora recente scomparsa del grande Atanasio.

Sul piano dottrinale e liturgico, queste poche righe documentano la fede del Cappadoce nella presenza reale di Cristo nelle due specie: lo testimonia la formula *ricevere la propria parte del Santo Corpo e prezioso Sangue del Signore*. Inoltre egli qui afferma la permanenza della specie consacrata anche dopo il compimento della liturgia eucaristica. Quindi comunicarsi al momento della

69. Trad. it. di BOSIO G., in *Iniziazione ai Padri*, vol. 2, Torino 1964².

celebrazione o qualche giorno dopo con il pane portato altrove è precisamente la stessa cosa. Credo che il Gain abbia ragione là dove afferma che tutto questo è valido in linea di principio e che probabilmente non avveniva presso le comunità meglio organizzate, nelle grandi o medie città, ma che forse la pratica rimase a lungo nei più sperduti villaggi, o là dove una chiesa era difficilmente raggiungibile.

È cosa buona e utilissima comunicarsi anche tutti i giorni e partecipare al corpo e al sangue di Cristo, poiché egli stesso dice chiaramente: *Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna.*[70] E chi oserà mettere in dubbio che partecipare continuamente alla vita non è altro che vivere in maniera più abbondante? Noi, da parte nostra, ci comunichiamo quattro volte alla settimana: la domenica, il mercoledì, il venerdì e il sabato e gli altri giorni in cui si fa memoria di un santo. Può darsi che in tempo di persecuzione, in mancanza del sacerdote o del diacono, uno sia costretto a prendere la comunione di propria mano. È superfluo dimostrare che questo non è male, perché è confermato da una lunga consuetudine. Infatti i monaci che vivono nei deserti, dove non vi è il prete, conservano in casa la comunione e si comunicano da sé. Ad Alessandria e nell'Egitto ciascuno, anche del popolo, il più delle volte conserva la comunione in casa e ne prende da se stesso, quando lo desidera. Infatti quando il sacerdote ha finito il sacrificio ed ha distribuito la vittima, colui che ha ricevuto la sua parte tutta insieme, prendendone poi ogni giorno, deve supporre di riceverla ogni volta dalla mano del sacerdote che gliela diede. Nella chiesa il sacerdote distribuisce a ciascuno la sua parte, e colui che la riceve la tiene con pieno diritto e poi la porta alla bocca con la propria mano. E questo vale tanto quando uno riceve una porzione sola, come quando ne riceve molte insieme.

Bibliografia

Cf. CPG II, 2835-3005; DPAC I, 491-497: s. v. (GRIBOMONT J.); QUASTEN, II, 206-238.

Indicazioni bibliografiche

FEDWICK P. J., *Bibliography*, in AA.VV. *Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic. A* sixteenth-hundredth anniversary Symposium, ed. by FEDWICK P. J., vol. 2, Toronto 1981, 627-699; FEDWICK P. J., *The most recent (1977-1980) Bibliography of Basil of Cesarea*, in AA.VV. *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia.* Atti del Congresso internazionale Messina 3-6 dic. 1979, vol. 1, Messina 1983, 3-19.

70. *Gv* 6,54.

Principali edizioni

1) Edizioni complessive: PG 29-32.
2) Edizioni di opere singole (in ordine cronologico): *Les Lettres*, ed. COURTONNE Y., 3 voll. (= CUF), Paris 1957.1961.1966; *Sur le Saint Esprit*, ed. PRUCHE B. (= SC 17 bis), Paris 1968²; *Homélies sur l'Héxaéméron*, ed. GIET S. (= SC 26 bis), Paris rist. 1968; *Sur l'origine de l'homme*, edd. SMETS A. et VAN ESBROECK M. (= SC 160), Paris 1970; *Il Battesimo*, ed. NERI U. (= Testi e ricerche di Scienze Religiose 12), Brescia 1976; *Contre Eunome*, suivi de l'*Apologie d'Eunome*, 2 voll., ed. SESBOÜÉ B. et alii (= SC 299 e 305), Paris 1982 e 1983; *Le lettere*, vol. I., ed. FORLIN PATRUCCO M. (= CP 11), Torino 1983; *Discorso ai giovani (Oratio ad adolescentes) con la versione latina di Leonardo Bruni*, ed. NALDINI M. (= BPat 3), Firenze 1984; *Homélies sur l'Héxaéméron*, ed. MURADYAN K. M., Erevan 1984 [antica versione armena]; *Basilii Regula a Rufino Latine versa*, ed. ZELZER K. (= CSEL 86), Wien 1986; *Sur le Baptême*, edd. NERI U. et DUCATILLON J. (= SC 357), Paris 1989; *Sulla Genesi (Omelie sull'Esamerone)*, a cura di NALDINI M. (= Scrittori greci e latini), Firenze 1990.

Traduzioni più recenti (in ordine cronologico)

In italiano: *Omelie sui Salmi*, a cura di REGALDO RACCONE A. (= CPat 4), Alba 1965, 1978²; *Epistolario*, a cura di REGALDO RACCONE A. (= CPat 5), Alba 1968; *Il Battesimo*, ed. NERI U., *o. c.*; *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, a cura di NERI M. e ARTIOLI M. B. (= ClRel 37), Torino 1980; *Le Lettere*, ed. FORLIN PATRUCCO M., *o. c.*; *Discorso ai giovani...*, ed. NALDINI M., *o. c.*; *L'esperienza di Dio nei Padri Greci. Il trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio di Cesarea*, a cura di CAVALCANTI E. (= La spiritualità cristiana. Storia e testi 5), Roma 1984; *Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica. Clemente d'Alessandria, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Ambrogio di Milano, Agostino d'Ippona, Cromazio di Aquileia*, a cura di TODDE M. e PIERI A., Torino 1985; *Sulla Genesi (Omelie sull'Esamerone)*, a cura di NALDINI M., *o. c.*; *Basilio: Ricchezza, povertà e condivisione*, a cura di DI MEGLIO S. (= Classici dello spirito), Padova 1990. In francese le succitate opere della collana SC. In tedesco: *Die Mönchsregeln*, a cura di FRANK K. S., St. Ottilien 1981; *De ieiunio I et II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisarea*, a cura di MARTI H., Leiden 1989.

Strumenti di lavoro

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. V: *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, a cura di AA. VV., Paris 1991.

Studi[71]

Gli Atti dei due convegni internazionali su Basilio: AA. VV., *Basil of Caesarea: Christian, humanist, ascetic.* A sixteenth-hundredth anniversary Symposium, ed. by FEDWICK P. J., 2 voll., Toronto 1981; AA.VV. *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*. Atti del Congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979), 2 voll., Messina 1983.
CIGNELLI L., *Studi Basiliani sul rapporto Padre-Figlio* (= Studium Biblicum Franciscanum Analecta 15), Jerusalem 1982; COMAN J., *Éléments d'anthropologie dans l'oeuvre de saint Basile le Grand*, in "Kleronomía" 13 (1981) 37-55; FERRARI G., *La dimensione teologica nella liturgia di San Basilio*, in "Nicolaus" 8 (1980) 138-144; GAIN B.

71. Mi limito ad elencare alcuni studi usciti su questo autore nel decennio 1980-1990.

L'Église de Cappadoce au IV siècle d'après la Correspondence de Basile de Césarée (330-378), Roma 1985; GIRARDI M., *«Adelphótes» basiliana e «schola» benedettina. Due scelte monastiche complementari?*, in "Nicolaus" 9 (1981) 3-62; ID., *Bibbia e agiografia nell'omiletica sui martiri di Basilio di Cesarea*, in "VetChr" 25 (1988) 451-486; GRIBOMONT J., *Saint Basile. Évangile et Église*. Mélanges I-II (= Spiritualité orientale 36), Abbaye de Bellefontaine 1984 [raccolta di articoli]; HAUSCHILD W. D., *Basilius von Caesarea*, in GRESCHAT M. von (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*. II. *Alte Kirche* 2 (Stuttgart 1984) 7-19; LAVATORI R., *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio*, Città del Vaticano 1986; LUISLAMPE P., *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea*, Münster 1981; LUNARDI G., *Il lavoro in Basilio il Grande*, in "VetChr" 21 (1984) 313-326; MANNA S., *L'ecclesiologia di S. Basilio*, in "Nicolaus" 10 (1982) 47-74; MAZZÀ M., *Monachesimo basiliano. Modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'impero del IV secolo*, in "Studi Storici" 21 (1980) 31-60; PERSIC A., *Basilio monaco e vescovo. Una sola chiamata per tutti i cristiani*, in AA. VV., *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del «giovane ricco»* (= StPatMed 14), Milano 1986, 160-207; PETRÀ B., *L'uguaglianza dei peccati secondo Basilio il Grande*, in "Studia Moralia" 21 (1983) 239-258; RIGGI C., *Ascetica e sangue in San Basilio*, in AA. VV., *Atti della settimana «Sangue e antropologia nella liturgia»* (Roma, 21-26 Novembre 1983), Roma 1984, vol. II, 1125-1146; SALACHAS D., *Le lettere canoniche di S. Basilio*, in "Nicolaus" 8 (1980) 145-157; ID., *La legislazione della Chiesa a proposito delle categorie di eretici*, in "Nicolaus" 9 (1981) 315-347; SCICOLONE S., *Basilio e la sua organizzazione dell'attività assistenziale a Cesarea*, in "Civiltà Classica e Cristiana" 3 (1982) 353-372; SPIDLIK T., *S. Basilio Magno e la cultura*, in FELICI S. (a cura di), *Crescita dell'uomo nella Catechesi dei Padri (età prenicena)*, Roma 1987, 65-72.

SAN GREGORIO DI NISSA*

Opere

Anche se non è un poeta, come il Nazianzeno, rispetto al fratello Basilio il Nisseno si segnala per una produzione che copre un ampio ventaglio di generi letterari. Scritti esegetici, dogmatici, ascetici, omelie, lettere, biografie, orazioni funebri, encomi: quasi tutti i tipi di scrittura codificati dalla retorica furono sperimentati con successo da questo seguace della Seconda Sofistica, non solo filosofo e teologo, ma anche letterato di prim'ordine. Ciò che lo caratterizza non è tanto un'approfondita conoscenza della Scrittura, comune a tutti i Padri della Chiesa, quanto una grande attitudine per alcune materie: filosofia e retorica, per esempio. Conosce Platone, Aristotele, Stoici, Neoplatonici e su questa base di tutto rispetto si sviluppa un pensiero teologico rigoroso e qualificato.

La sua conoscenza dell'arte dello scrivere e del parlare è tale da aver svolto, come si è visto, in un certo periodo della sua vita la professione di maestro di retorica. La sua prosa, soprattutto nelle orazioni, è scintillante di immagini e metafore, paradossi e iperboli; scandita in *kola* e impreziosita da clausole, è capace di evocare gli antichi poeti e i più recenti pensatori. Costituisce una miniera per il classicista, alla caccia di citazioni esplicite e di allusioni nascoste; ma è una miniera anche per il cristianista, che ritrova aperti riferimenti all'Antico e al Nuovo Testamento, un evidente amore per il grande Paolo, molte espressioni del quale entrano nell'uso lessicale di Gregorio, uno stratificarsi di terminologia platonica e biblica, una ricchezza esegetica alla quale si accede soltanto richiamando esperienze di letture origeniane. "Bello e difficile" nella sua logica consequenzialità, il pensiero del Nisseno va di pari passo con una cura formale che spinge l'autore a cercare strade nuove: non a caso uno storico della cultura

* Per notizie biografiche cf le precedenti pp. 265-266.

fine come Arnaldo Momigliano lo ha definito uno straordinario «sperimentatore di biografie», riferendosi al *bíos* di Macrina, alla *Vita di Mosè*, all'encomio biografico di Gregorio il Taumaturgo.

Ci limitiano a presentare le opere principali,[1] dando spazio ad un'ampia scelta di brani, per dimostrare l'eccezionalità del pensatore, del teologo, dello scrittore. L'onestà costringe però chi scrive a premettere a queste pagine un'osservazione lapalissiana, valida per tutti i testi, ma in misura particolare per quelli del Nisseno: qualsiasi traduzione, per quanto ben fatta, non sarà mai capace di rendere tutto quello che l'autore riesce in presa diretta a comunicare, per l'interazione di vari livelli di linguaggio, per la stratificazione di cultura classica, Bibbia, risemantizzazione cristiana. Fuori di metafora, Gregorio di Nissa lo si legge, lo si comprende e lo si apprezza davvero soltanto in greco.

Il trattato *Perì parthenías (Sulla verginità).*

La prima opera del Nisseno è il trattato *Sulla verginità (Perì parthenías)*, risalente al periodo 370-371. Lo scritto nasce in condizioni particolari: i Cappadoci hanno da poco rotto i rapporti con Eustazio di Sebaste, fautore di un ascetismo dai tratti eccessivamente rigidi; Basilio, legislatore del monachesimo, chiede al fratello di teorizzare quell'idea di *parthenía* sulla quale il cristianesimo antico aveva già riflettuto. Nasce così un libro molto complesso, costruito secondo le regole della retorica greca, con particolare attenzione ai dettami della Seconda Sofistica e di Libanio, nonché vicino agli schemi propri dei testi diatribici cinico-stoici. Giova ricordare che proprio questo tipo di letteratura aveva avuto un peso rilevante sulla predicazione paolina e il grande Paolo – come lo chiama Gregorio – è uno dei punti di riferimento più usati dal Nisseno. Tutta la cultura filosofica del Cappadoce appare evidente in queste pagine, nelle quali sono presenti Platone, Aristotele, gli Stoici, Plotino. Forte è anche l'influsso di Filone

1. Diamo un un elenco delle sue opere (tratto da QUASTEN, II, 258-286):
1) Trattati dogmatici: *Adversus Eunomium, Adversus Apollinaristas, Antirrheticus adversus Apollinarem, Sermo de Spiritu Sancto, Ad Ablabium quod non sint tres dii, Ad graecos ex communibus notionibus, ad Eustathium de sancta Trinitate, Ad Simplicium de fide sancta, De anima et resurrectione, Contra Fatum, Oratio Catechetica Magna.*
2) Opere esegetiche: *De opificio hominis, Explicatio apologetica in Hexaemeron, De vita Moysis, In Psalmorum inscriptiones, In Ecclesiasten Homiliae VIII, In canticum Homiliae XV, De pythonissa, De oratione dominica, De beatitudinibus, In 1 Cor. Homiliae II.*
3) Opere ascetiche: *De virginitate, Quid nomen professiove christianorum sibi velit, De perfectione, De instituto christiano, De castigatione, Vita Macrinae.*
4) Discorsi e sermoni: sermoni liturgici, panegerici di martiri e di santi, orazioni funebri, sermoni morali, sermoni dogmatici.
5) Lettere (30 *Epp.*).

e grande rilievo hanno i precedenti cristiani più immediati, come Origene, Metodio d'Olimpo, Basilio di Ancira e l'omonimo di Cesarea, verso il quale il fratello minore nutre grande ammirazione.

Sul piano dottrinale, il trattato sviluppa numerose idee che avranno enorme fortuna in autori successivi. La verginità è definita come il punto di contatto privilegiato fra uomo e Dio, in quanto "canale" attraverso cui la divinità ha assunto la condizione umana. *E converso* la *parthenía* diventa il mezzo che si dà all'uomo per staccarsi dalla terra ed elevarsi verso il cielo. Dalle tre persone della Trinità questa grazia particolare (la *virginitas* è una *cháris*) discende alle potenze angeliche e quindi all'essere umano. Se Cristo, secondo una definizione già di Metodio di Olimpo è *archipárthenos*, il principio dell'*imitatio Christi* fa sì che il credente, uomo o donna che sia, dopo il distacco dal *bíos kosmikós* e attraverso la adesione al *bíos philósophos* (secondo il significato di "scelta di vita cristiana e ascetica" che i Cappadoci danno al sostantivo *philosophía* e al verbo *philosopheîn*), possa raggiungere il *bíos agghelikós*. Questo è il modo di vivere tipico di chi, pur nella carne, ha superato tutte le pulsioni che derivano dalla medesima ed ha acquistato quella *agghelikè physis* propria di quanti vivono in castità.

Se Cristo è il modello assoluto di verginità, l'altro polo di riferimento è Maria, la cui figura non appare ancora specializzata come paradigma femminile: essa viene proposta a tutti quelli che professano una simile scelta di vita, perché in ogni anima, che si impone la condizione verginale, avviene quello che è avvenuto in lei al momento dell'incarnazione. Il vergine e la vergine generano costantemente in loro stessi il Signore e lo portano dentro di sé. Non meraviglia quindi che in questa particolare e potentissima "grazia" abbiano fondamento tutte le virtù. Essa è vista come *trait d'union* fra la *psyché* e la divinità incorruttibile, nella dimensione di massima purezza che ad essere umano sia dato di raggiungere. Si accentua in questa condizione la somiglianza con Dio, del quale è proprio la verginità a rendere possibile la visione. L'esaltazione della *parthenía*, dell'aspra battaglia che i vergini e le vergini ingaggiano e vincono contro la natura umana, dei premi che essi ottengono in seguito alla loro vittoria ovviamente porta con sé il deprezzamento del matrimonio: è celebre la pagina in cui Gregorio, sposato, si sente escluso dai beni che va descrivendo come da un abisso. Le nozze terrene sono di gran lunga inferiori a quelle spirituali: chi prova i piaceri dei sensi si lega ad una realtà corruttibile e si autoesclude dalla possibilità di quella unione spirituale che passa attraverso la mortificazione della carne e che porta l'anima a congiungersi con lo Sposo immortale.

Il tema della imperturbabilità di fronte alle passioni è uno degli esempi più evidenti di risemantizzazione cristiana di motivi stoici, men-

tre il tema delle nozze mistiche sarà al centro, molti anni dopo, delle *Omelie sul Cantico dei Cantici*. La scelta più vantaggiosa per l'uomo, come è naturale, appare quella di chi si lega ad uno Sposo immortale perché in questo modo l'anima *è chiamata alla gioia del suo amore dalla vera sapienza che è Dio*. Così scrive Gregorio nel c. 20: il *back-ground* filosofico che sta dietro a queste affermazioni dimostra che il concetto cristiano di "verginità" costituisce, oltre tutto, il compimento più alto di quell'ideale di vita ascetica che aveva caratterizzato e caratterizzava presso numerose scuole filosofiche dell'antichità classica la figura "mitica" del *theîos anér*.

La verginità è la perfezione propria della natura divina e incorporea (*Virg.*, 2,1-3).

Presentiamo il secondo capitolo del trattato, nel quale si danno le coordinate fondamentali del concetto di *parthenía*. La verginità, sottolinea il Nisseno, ha origine divina: non soltanto il suo archetipo si trova in Dio, ma caratterizza la Trinità. È presente nel Padre, nel Figlio e nello Spirito, in maniera paradossale: il cristianesimo fa suo, a livello neotestamentario, uno strumento tipico della scuola stoica (il paradosso) e se ne serve ampiamente. Qui il concetto si amplia nel senso di "quanto trascende l'esperienza umana": una paternità verginale o un figlio generato lontano dalla passione si situano nell'ambito soprannaturale. Giustamente, nel suo commento al passo, M. Aubineau ricorre alla categoria di "coincidenza degli opposti", che caratterizza a più livelli l'esperienza cristiana: basti pensare all'affermazione che, per il credente, la morte è vita e la vita è morte e a motivi quali la "dotta ignoranza" La paradossalità della generazione del Figlio appare evidente soprattutto a chi ha esperienza di filosofia antica: nel *Corpus Hermeticum* si affermava chiaramente che tutto quanto è generato è pieno di passione, perché la generazione stessa implica *páthos*. A questa regola sfugge dunque il *monogenès theós*, come Gregorio chiama Cristo facendo eco a Giovanni (1,18). Purezza, incorruttibilità, *apátheia* definiscono anche lo Spirito Santo: e tutti questi nomi sono altrettanti sinonimi di *parthenía*. Essa si situa dunque nella sfera delle potenze superiori, nel mondo angelico, in una realtà divina, opposta al male, ai demoni, al peccato.

La grandezza di questa *cháris* è tale da renderla inesprimibile a parole: è un dono della filantropia divina. Il Nisseno, nel cui pensiero, sulla scia di Basilio, il tema dell'amore di Dio per l'uomo (*philanthropía*, appunto) è centrale, usa l'immagine di una mano tesa, pronta a sollevare l'essere umano dalla realtà materiale e corruttibile a quella spirituale e incorruttibile, dal basso all'alto. Il motivo avrà grande fortuna in tutta la storia della letteratura occidentale per esprimere l'intervento della provvidenza – e non solo la forza della *parthenía* – nelle vicende umane: è quasi superfluo richiamare il Manzoni.

Su questa linea di interpretazione della verginità come ponte fra terra e cielo finisce per apparire del tutto logico l'anomalo "ingresso" nel mondo del Signore, nato non da un matrimonio, ma dalla purezza, che sola è capace di accogliere Dio quando questi si presenta. L'estraneità alle passioni della carne hanno reso possibile l'incarnazione nel seno di Maria: ciò che in lei è avvenuto a livello corporeo si compie in ogni anima che, seguendo la ragione, rimane vergine. Il tema, al quale abbiamo già accennato, è origeniano: chi si dedica a vita pura e incorrotta, *avendo concepito di Spirito Santo per generare la volontà di Dio, è madre di Cristo* (cf *Fr.* 218 *In Mt* 12,46-50 = GCS 41,1, p. 126) ed il motivo avrà ampia risonanza mistica. Nella *Ep.*, 22,38 Girolamo, che scrive ad Eustochio sulla verginità, dopo aver esortato la ragazza a prendere come modello Maria, *quae tantae extitit puritatis ut mater esse Domini mereretur*, giunge alla conclusione: *Potes et tu esse mater Domini*; lo stesso motivo è presente nell'*Ep.*, 65,1 a Principia nella quale, contrapponendo la monaca a Rebecca, le scrive: *Tu unum cotidie concipis, parturis, generas, unione fecundum, maiestate multiplicem, trinitate concordem.* Questi elementi, che in un primo tempo sottolineano la somiglianza fra l'anima vergine e Maria, in quanto *sponsa et mater Domini*, diventeranno poi da un lato fondamenti della tipologia femminile della *parthénos* e dall'altro tipici elementi del misticismo cristiano tardo antico e medioevale, in una linea di continuità che va dai Padri della Chiesa a Ida di Nivelles ed oltre.

La funzione di mediazione che la verginità svolge fra uomo e Dio appare evidente: essa sta nei cieli, danza con le potenze superiori, mette le ali all'essere umano. Tutta la seconda parte del capitolo vive su un continuo bilanciamento di riprese scritturistiche e risemantizzazioni cristiane di terminologia platonica e stoica, di riprese da "miti filosofici" famosi per descrivere gli effetti straordinari di una "grazia" di fronte alla quale sono inutili discorsi pieni di enfasi. Chi parla di simili meraviglie deve optare per uno stile ed una metodologia d'approccio tali da non ricercare fama e ammirazione per se stesso, ma l'utile di tutti.

2. 1. Abbiamo bisogno di molta intelligenza per arrivare attraverso di essa a capire l'eccellenza di questa grazia, la cui idea accompagna quella del Padre incorruttibile; è un paradosso in effetti che si trovi la verginità in un padre, che ha un figlio e l'ha generato senza passione. Essa si comprende anche nel *Dio unigenito*,[2] "corego" dell'incorruttibilità, perché risplendette nella purezza e nella impassibilità della sua generazione. E di nuovo lo stesso paradosso: il figlio che viene pensato attraverso la verginità.Questa viene contemplata ugualmente anche attraverso la purezza incorruttibile, propria della natura dello Spirito Santo; dicendo purezza e incorruttibilità, si designa con un altro nome la verginità stessa. Questa è concittadina di tutta la natura ultramondana, poiché grazie all'assenza di passioni si pone fra

2. *Gv* 1,18

le potenze superiori, senza essere separata da alcuna delle realtà divine e senza avere un contatto con alcuna delle nature contrarie. Tutto quello che, sia per natura sia per scelta, risulta rivolto verso la virtù, trae vanto dalla purezza dell'incorruttibilità, e tutto quanto invece risulta separato verso l'ambito opposto è tale e viene connotato di conseguenza in base alla perdita della purezza. Quale discorso avrà tanta eloquenza da riuscire a conformarsi ad una grazia così grande? Oppure come non bisogna temere che attraverso l'eccesso di lodi qualcuno non faccia danno alla grandezza di questa dignità, rendendo negli ascoltatori la stima di questa grazia inferiore alla loro primitiva intuizione?

2. Dunque è bene tralasciare i discorsi encomiastici sulla verginità, dato che è impossibile innalzare il discorso alle altezze di questo soggetto, mentre è possibile ricordarsi costantemente di questa grazia divina e parlare sempre del bene che è proprio della natura incorporea, che è eccellente e che viene concesso dalla filantropia di Dio anche a coloro i quali, attraverso la carne e il sangue,[3] hanno in sorte la vita. Tutto questo perché l'amore di Dio, offrendo la partecipazione alla purezza come una mano tesa, di nuovo possa raddrizzare la natura umana, abbassata dalla sua condizione di sottomissione alle passioni, e la riconduca quasi per mano a poter guardare ancora verso l'alto. Per questo io penso anche che la sorgente dell'incorruttibilità, proprio il nostro Signore Gesù Cristo, non venne nel mondo attraverso il matrimonio, per mostrare grazie al modo della sua incarnazione questo grande mistero, che solo la purezza è capace di accogliere la "parousia" di Dio e il suo ingresso (nel mondo). Questa non può essere altrimenti praticata in maniera corretta, se uno non si è reso del tutto estraneo alle passioni della carne. Ciò che è avvenuto fisicamente nella immacolata Maria quando la *pienezza della divinità*[4] risplendette in Cristo attraverso la verginità, questo stesso si compie anche in ogni anima che si mantiene vergine secondo la ragione, anche se il Signore non è più presente materialmente: *Non conosciamo più* – scrive Paolo – *il Cristo secondo la carne*,[5] ma egli spiritualmente vi viene ad abitare e conduce con sé il Padre, come dice da qualche parte il Vangelo.[6]

3. Poiché dunque tanto grande è la potenza della verginità, da rimanere nei cieli presso il *Padre degli Spiriti*[7] e da danzare con le potenze ultramondane e da applicarsi alla salvezza dell'uomo, conducendo giù con sé Dio a partecipare della vita umana, mettendo le ali all'uomo

3. Cf *Gv* 1,13.
4. *Col* 2,9.
5. 2 *Cor* 5,16.
6. Cf *Gv* 14,23.
7. *Ebr* 12,9.

per far sì che questi desìderi, attraverso di lei, le cose celesti e, una volta diventata come un legame di familiarità fra uomo e Dio, rendendo concordi, grazie alla sua mediazione, esseri per natura così lontani l'uno dall'altro, quale discorso si potrà mai trovare capace di porsi all'altezza di questa meraviglia? Dato però che sarebbe del tutto fuori luogo apparire come persone mute o insensibili e dei due atteggiamenti possibili sceglierne uno, o far finta di non riconoscere le bellezze della verginità, oppure dimostrarsi non colpiti o indifferenti dopo averne avuta percezione, abbiamo preso a cuore il compito di parlarne brevemente, perché dobbiamo in tutto obbedire all'autorità di chi ce l'ha ordinato. Nessuno però cerchi da parte nostra discorsi piuttosto enfatici: neppure volendolo sarebbe per noi possibile farlo, poiché siamo del tutto impreparati in questo tipo di stile; se anche avessimo la capacità di parlare con enfasi, non preferiremmo il fatto di acquistare buona fama fra pochi all'essere utili alla comunità. Io penso che chi ha del senno deve cercare fra tutti non i registri espressivi con cui farsi ammirare sopra gli altri, ma quelli grazie ai quali giovare a se stesso e agli altri.

Bisogna fare più attenzione all'impassibilità dell'anima che alla purezza del corpo (*Virg.*, 5)[8]

La verginità è più una condizione dello spirito che del corpo. Questa considerazione appare così fortemente sottolineata dai Padri della Chiesa che è possibile leggere nelle loro pagine la certezza della possibilità di recuperare, tramite vita ascetica, in qualche misura, lo *status* perduto da chi si è sposato. Naturalmente, su questa linea, l'assenza di passioni nell'anima diventa elemento essenziale, più importante della purezza fisica, che però mantiene un suo valore notevolissimo, come si è visto nel rimpianto di Gregorio di aver ceduto al desiderio di vivere nel mondo. Il Nisseno usa il sostantivo *apátheia* (*alpha* privativo e *páthos*), che rimanda al vocabolario proprio della filosofia stoica, ma che ha già subìto una netta risemantizzazione in senso cristiano.

Due sono i poli di attrazione che sollecitano l'intelligenza dell'uomo: uno si trova in basso, nel mondo terreno ed è negativo; l'altro si colloca in alto, nella sfera celeste ed è positivo. Il *bíos philósophos* ha come suo scopo principale far sì che l'anima o la parte più elevata di essa eviti cadute verso terra, propiziate dalle pulsioni della carne e del sangue, dai piaceri propri della fisicità. L'anima è imparentata con Dio, con la luce intelligibile, alla quale deve guardare ponendosi al di là e al di sopra di tutti i condizionamenti indotti dalla vita corporea. L'intero capitolo in cui Gregorio esprime queste sue convinzioni vive di riprese stoiche e platoniche. Forse un richiamo al *Timeo* (91e)

8. Trad. it. di LILLA S. (a cura di), *Gregorio Nisseno – Giovanni Crisostomo. Sulla Verginità*, [*o. c.* nella bibliografia].

è da vedere nell'accenno agli occhi dei porci che guardano verso terra. Gli animali, secondo Platone, hanno le membra anteriori e la testa inclinata in basso perché attratti dalla loro affinità con essa, in quanto accolgono, secondo la dottrina della metempsicosi, le anime che non fanno uso della filosofia e che ignorano la sfera celeste. È peraltro in gioco anche l'affermazione, propria della Stoà, che vuole la superiorità dell'uomo sugli altri esseri viventi sancita anche dal suo presentarsi come unico animale dotato di *statio erecta*. In queste pagine lo studioso di filosofia non trova soltanto spunti classici trasformati in motivi di riflessione cristiana, ma anche richiami più o meno espliciti a Filone: ad esempio là dove si dice che esiste nell'uomo una parte "bestiale", identificabile nella sua irrazionalità. Il cristianista coglie soprattutto il ruolo di "collaboratrice" assunto dalla verginità fisica nella ricerca della vita pura e in particolare il valore della contemplazione, la sola forza capace di staccare l'uomo dai pesanti vincoli che lo radicano alla terra. In filigrana, come già accennato, si legge anche, con l'allusione a situazioni rese legittime dalla legge di natura, una netta presa di posizione nei confronti del matrimonio. L'uso delle nozze è ammesso, ma automaticamente pone il credente in una situazione nettamente inferiore rispetto a quella di chi sceglie un tipo di esistenza che porta l'uomo a contatto diretto con la divinità e che è capace di renderlo simile ad essa.

5. In questo tipo di vita si deve fare di tutto perché la parte più alta dell'anima non venga avvilita dalla rivolta dei piaceri, e perché il nostro pensiero, invece di spaziare nelle regioni superiori e di guardare in alto, non venga trascinato in giù verso le passioni della carne e del sangue. Come può infatti esso contemplare con occhi liberi la luce intelligibile che gli è affine se resta inchiodato in basso ai piaceri carnali e se indulge ai desideri propri delle passioni umane, mostrando una propensione per la materia che è il frutto di un preconcetto cattivo e privo di disciplina? Come gli occhi dei porci che la natura fa volgere in basso ignorano le meraviglie celesti, così l'anima che è attirata dal corpo non è più in grado di contemplare il cielo e le bellezze superiori, perché si volge verso la parte più bassa e bestiale della natura. L'anima libera e sciolta, per poter contemplare nel migliore dei modi il piacere divino e beato, non deve volgersi verso nessuna delle cose terrene e non gustare nessuno di quelli che l'opinione propria della vita comune spaccia per piaceri; al contrario, essa trasferisce il suo impulso amoroso dalle cose materiali alla contemplazione intelligibile ed immateriale delle bellezze. La verginità del corpo è stata concepita proprio perché potesse realizzarsi tale disposizione d'animo: la sua funzione precipua è quella di far dimenticare all'anima i movimenti passionali della natura e d'impedire ai bassi bisogni della carne di trovarsi in uno stato di necessità. Una volta liberatasi da questi, l'anima non correrà più il rischio di abbandonare e d'ignorare – abituandosi

a poco a poco alle cose che sembrano permesse da una legge naturale – quel piacere divino e genuino che solo la purezza dell'elemento razionale che ci guida può perseguire.

La Vita di Macrina

Nove anni dopo aver scritto il trattato *Perì parthenías*, poco dopo la morte della sorella Macrina, nel 380, Gregorio dedica una biografia a questa figura straordinaria che ha avuto tanta parte nella storia della sua famiglia e nella vita religiosa della Cappadocia. Molti sono i motivi di eccezionalità che caratterizzano questo scritto: si tratta del primo *bíos* con protagonista una donna; può essere considerato un manifesto del monachesimo femminile; è l'opera che un fratello, teologo e santo, dedica ad una sorella monaca e santa, all'interno di una "dinastia" di santi; infine costituisce la realizzazione pratica, l'esemplificazione concreta di quei concetti che erano stati elaborati nel trattato dedicato all'argomento specifico. Abbiamo quindi la fortuna di avere in questi due scritti del Nisseno una linea di continuità perfetta fra teoria e prassi della verginità, in piena coerenza con quanto si legge nel c. 23 del *De virginitate*, dove viene affermata la superiorità degli esempi pratici sulle regole scritte, insieme alla necessità di un maestro spirituale per chi vuole dedicarsi all'ascesi. Non a caso, la dimensione fondamentale della vergine nella biografia a lei dedicata è proprio quella di "pedagogo".

Numerose chiavi di lettura possono essere usate per cogliere i vari livelli di questa operetta, apparentemente facile, ma in realtà molto complessa. Essa presenta, ben evidenziata, la dimensione martiriale del monachesimo; dimostra il rilievo del tutto particolare che la riutilizzazione di tematiche paoline assume se queste vengono riferite ad una figura femminile: è il caso dell'*athleta Christi*. L'uso cristiano del paradosso raggiunge qui una delle sue vette nella inversione dei rapporti fra Macrina ed Emmelia: la vergine spiritualmente non solo può diventare madre di coloro che essa guida sulla via della perfezione, ma assume addirittura un simile ruolo nei confronti di colei che le ha dato la vita. Se da un lato questo rappresenta il compimento del concetto di maternità spirituale, dall'altro è forte la tentazione di vedere una ripresa di tematiche affini a quelle tipiche di Efrem di Siria, il cui esito ultimo sarà, tramite Bernardo, il dantesco *vergine madre, figlia del tuo figlio*: qui Macrina è la vergine madre di sua madre. Ancora: del tutto particolare è il rapporto fra sogni, *omina* e miracoli nel *bíos*, per cui prevalgono i portenti che hanno per oggetto la santa, così indicata quale una eletta dalla divinità, sui prodigi da lei operati come mediatrice. Non è il caso qui di discutere la difficoltà del cri-

stianesimo antico nell'accettare una taumaturgia al femminile, dato che la tradizione presentava una assoluta mancanza di precedenti a riguardo. Infine, la linea di sviluppo principale del testo può essere seguita nelle varie tappe del progresso spirituale di Macrina. La ragazza, dopo aver superato la debolezza caratteristica della dimensione femminile ed essere diventata spiritualmente forte come un uomo, secondo le coordinate della *gynè andreía* (o *mulier virilis*), con la rinuncia alla fase "secolare" dell'esistenza (*bíos kosmikós*), tramite ascesi, ossia "vita filosofica" (*bíos philósophos*), arriva a vivere nella carne mantenendosi del tutto insensibile alle pulsioni e ai bisogni della fisicità, come un angelo (*bíos agghelikós*). È proprio questa santa monaca del IV secolo l'esempio concreto dei tre gradi di esistenza tracciati da Gregorio nel *Perì parthenías* a definire una sorta di scala della perfezione; essa è anche il più lontano precedente della "donna angelicata" che avrà tanto rilievo nella letteratura occidentale.

La vita monastica (*Vita Macr.*, 10 [11])[9]

Abbiamo accennato alla centralità del rapporto Emmelia-Macrina all'interno della biografia della santa. La madre avrebbe desiderato fin da giovane dedicarsi alla vita ascetica, ma le circostanze in cui venne a trovarsi le consigliarono il matrimonio. La figlia realizza l'ideale religioso della madre e questa diventa sua compagna di scelte. Naturalmente la donna, che è già vedova, prima di dedicarsi a quella che sarebbe stata la sua vera vocazione, deve assolvere tutti i cómpiti propri del suo stato: allevare i figli, sistemare la questione connessa col rilevante patrimonio familiare. Il principio che qui Gregorio sottolinea è quello stesso che vediamo attivo anche per quanto concerne la vita di una sposa che intende poi, in accordo con il marito, trasformare il rapporto coniugale in fraternità spirituale e viverlo nella castità. Nella *Vita di Melania*, ad esempio, si racconta come la santa avesse espresso il desiderio di abbandonare il marito per darsi all'ascesi, ma i santi uomini ai quali si era rivolta l'avevano spinta a rimanere con lui: è solo dopo la morte dei due figli, quando il compito di madre si è esaurito naturalmente, che viene presa la decisione di chiudere la vita matrimoniale. Tutto questo significa che un credente non deve tralasciare i doveri verso Dio e verso gli altri, soprattutto quei cómpiti che si sono liberamente assunti, come possono essere quelli di sposa e di madre, neppure in nome di un ideale superiore, come è il caso del *bíos philósophos* rispetto al *bíos kosmikós*.

9. Per la trad. it. di questo brano e dei due seguenti utilizziamo *La vita di S. Macrina*, (a cura di GIANNARELLI E.) [*o. c.* nella bibliografia]. Tra parentesi quadra mettiamo anche la numerazione dei capitoli secondo l'edizione critica di MARAVAL P. in SC 178 [cf nella bibliografia].

La vita nel monastero, o meglio nella casa trasformata in monastero, è regolata da una serie di paradossi neotestamentari: ad esempio, la forma più elevata di esistenza sul piano spirituale coincide con quella più umile sul piano terreno. Si spiega così perfettamente l'apparente contraddizione in termini per cui Macrina può "elevare" la madre al suo stesso grado di umiltà. Il principio paolino che nega in Cristo ogni distinzione fra gli uomini regola i comportamenti delle monache: fa parte di questo quadro la rinuncia alle ricchezze. Ciò non esclude l'autorità di una guida aristocratica. Uno dei problemi del cenobitismo antico è costituito dal fatto che non sempre è chiaro se e come all'interno delle comunità si eliminassero le distinzioni di carattere sociale. Nel caso specifico di Macrina, che è la fondatrice, la sua posizione di preminenza può essere certo dettata da motivi di carattere mondano, ma appare legittimata dalla sua superiorità spirituale. Si è già detto che essa diventa madre di sua madre e dei suoi fratelli e che svolge funzione di pedagogo nei confronti di chi la avvicina.

Anche in questo passo sono evidenti le simpatie "platoniche" di Gregorio. L'immagine della liberazione delle anime dal corpo grazie alla morte, che serve come termine di paragone per il distacco dagli affanni della carne raggiunto dalle ascete, rimanda a celebri passi del grande filosofo. Il tema della vita angelica si precisa in relazione a quanto era stato affermato nel trattato *Sulla verginità*, a proposito della necessità di curare più l'impassibilità dell'anima che la purezza del corpo. È proprio questa imperturbabile fermezza che rende il monaco e la monaca simili ad un angelo. Lo schema della paradossalità ha il suo punto focale nella dimensione dell'asceta quale angelo di carne, che vive in pieno il ribaltamento dei valori operato dal cristianesimo nei confronti dell'esistenza umana. La continenza, ossia il rifiuto dei piaceri, è il vero piacere per Macrina e le sue compagne; loro gloria è respingere la fama terrena e votarsi ad una vita nascosta, lontana dal mondo; loro ricchezza è la povertà, secondo il noto precetto evangelico che identifica nel ricco il vero povero e viceversa. Le frequenti allusioni alla Scrittura sostanziano sul piano etico-teologico il colorito filosofico della prosa del Nisseno: il paragone fra la dimensione materiale della vita e la polvere è conseguenza diretta della definizione della carne come polvere in opposizione allo spirito (*Gen* 3,19; *Qoh* 12,7). Affiora anche l'importanza di uno fra gli elementi fondamentali della realtà monastica in Gregorio e nel cristianesimo antico: la preghiera. Qui essa è definita, paradossalmente, come lavoro e riposo dal lavoro: si tratta del fulcro intorno a cui ruota e si esaurisce l'esistenza dell'asceta, che non a caso muore alla fine dell'ultima orazione.

La conquista della dimensione angelica, in ultima analisi, si configura come un progresso continuo dal basso verso l'alto, fino a condurre il monaco nella posizione di creatura di confine fra natura umana e incorporea. Spesso il Cappadoce esemplifica tutto questo attraverso la suggestiva immagine dello spogliarsi a poco a poco dalla tunica di carne che riveste l'anima, fino ad acquisire la pura spiritualità che è propria dell'angelo (*Sulla verginità*, 13,1).

10 [11]. Quando dunque cessò, per la madre, la preoccupazione di nutrire bambini, il pensiero di educare e sistemare i figli e fu divisa fra loro la maggior parte delle risorse per la vita materiale, allora, come

si è detto, il modo di vivere della vergine diviene modello per la madre verso questo tipo di esistenza filosofica e immateriale; dopo aver rinnegato tutte le abitudini, Macrina portò la donna al suo stesso grado di umiltà, disponendola a sentirsi alla pari, come dignità, alla schiera delle vergini, in modo da condividere con loro la stessa tavola, lo stesso giaciglio e ugualmente tutti i mezzi di sussistenza, dato che era stata abolita dalla loro vita ogni differenza legata al rango. Tale era la loro regola, tale era l'altezza della filosofia e la venerabile condotta di vita nei loro atteggiamenti di giorno e di notte che tutto questo supera ogni capacità di descrizione.

Come le anime liberate dai loro corpi grazie alla morte, nello stesso tempo, vengono affrancate dagli affanni provocati dalla vita terrena, così la loro esistenza era separata da questi, lontana da ogni vanità mondana e scandita a imitazione del modo di vivere degli angeli: in esse non si vedeva né collera, né invidia, né odio, né superbia, né alcun altro sentimento simile; il desiderio di vanità, di onore, di gloria, di ambizione e di orgoglio, di tutti i valori terreni era stato scacciato. Al contrario la continenza era il loro piacere, loro gloria il non essere conosciute, loro ricchezza la povertà e l'essersi scrollate di dosso ogni possesso materiale come polvere dal corpo.[10] Il loro lavoro non consisteva in nessuno dei compiti di cui ci si preoccupa in questa vita se non come fatto accessorio, ma loro sola attività era la cura delle cose divine, la preghiera continua,[11] il canto ininterrotto degli inni, che si estende ugualmente per tutto il tempo, di notte e nell'intera giornata, in modo che per loro tutto questo serviva da lavoro e da riposo dal lavoro.

Dunque, quale discorso umano potrebbe dipingere un simile modo di vivere, di creature la cui esistenza si svolgeva al confine fra natura umana e incorporea? Per il fatto che la loro natura era stata liberata dalle passioni umane, erano superiori alla condizione di uomini, mentre per l'apparire in un corpo, essere rivestite di una forma e vivere con gli organi sensoriali, per questo erano inferiori alla natura angelica e incorporea. Qualcuno forse oserebbe dire che la differenza era minima perché, pur vivendo nella carne, a somiglianza delle potenze incorporee non erano appesantite dal bagaglio del corpo, ma la loro vita era tesa verso l'alto ed elevata, e si dirigeva verso il cielo insieme alle potenze celesti. Non poco fu l'arco di tempo di un simile modo di vivere e proprio col tempo aumentavano i loro successi, perché la loro filosofia progrediva verso livelli sempre più puri, con l'aggiunta dei beni che via via andava scoprendo.

10. Cf *Lc* 9,5.

11. Cf *1 Tess* 5,17.

L'esempio di Giobbe (*Vita Macr.*, 17 [18])

Abbiamo già veduto come, nell'*Epistola* consolatoria a Nettario per la morte del figlio, Basilio avesse proposto proprio Giobbe come modello biblico cui rifarsi nella necessità di sopportare dolori e disgrazie. Questo personaggio dell'Antico Testamento era considerato, allora come adesso, proverbiale sinonimo di pazienza e di resistenza al male: veniva quindi utilizzato spessissimo in *lógoi paramythetikoí* ed il suo comportamento era definito come paradigmatico, tanto per uomini che per donne che si trovassero in condizioni disperate. Qui è Macrina ad essere identificata con lui. Nella prima parte di questo brano, il paragone fra i due personaggi spinge Gregorio a fare uso dello strumento retorico dell'allusività: egli riecheggia, o riutilizza, variandole, espressioni proprie di quel libro biblico. Si possono infatti tracciare numerosi parallelismi fra il testo greco del capitolo, soprattutto là dove l'autore descrive lo stato miserando della protagonista, e il dettato della Scrittura. Ciò che conta, nel riproporre la figura di Giobbe, non è tanto la sua resistenza fisica, quanto la capacità di discutere con chiarezza e logica di argomenti elevatissimi, mentre si trovava in una condizione di salute tale da far perdere la lucidità. Lo stesso avveniva per Macrina: è questo il segno più evidente che essa ha ormai trasceso la condizione umana. Il Nisseno, in tal modo, esemplifica ancora più compiutamente nella figura della sorella il concreto distacco dalle passioni e dai dolori della carne che si può ottenere tramite vita ascetica.

Sul piano letterario, questo passo e gli altri relativi ai colloqui fra la santa e il fratello hanno creato, nell'antichità, i presupposti per cui l'asceta venisse accostata a mitiche figure di donne filosofe pagane, come Sosipatra o Teano, discepola o moglie di Pitagora, alla quale si attribuivano scritti di quella scuola. Gregorio, dopo aver ripetuto la preoccupazione, già espressa nel capitolo iniziale della biografia, che il suo scritto sia troppo lungo per la misura di una lettera, accenna soltanto ai temi trattati nella conversazione: sono quelli tipici delle discussioni sull'anima nel IV secolo. Non a caso sono gli stessi che si trovano messi in bocca a Macrina nel *Dialogo sulla resurrezione*. La sorella è quindi filosofa e maestra, svolge un ruolo pedagogico in senso cristiano. Le meditazioni della donna sono tuttavia così alte da presupporre che la santa fosse quasi ispirata dallo Spirito Santo. Anche nel capitolo precedente Gregorio aveva chiamato in causa lo Spirito come fonte delle parole di Macrina. Il brano si chiude con il paragone fra la chiarezza e la logicità degli argomenti usati dalla protagonista della biografia e l'acqua che sgorga dalla fonte e scorre per un pendio; questo ha il suo fulcro nella limpidezza degli uni e dell'altra. È una similitudine di stampo classico, che può risalire alla letteratura ellenistica: qui essa serve ad esprimere l'eccezionalità del pensiero della monaca, che è quanto al Nisseno preme in maniera particolare.

17 [18]. Come sentiamo raccontare nella storia di Giobbe, che quell'uomo, benché consumato da ogni parte dalla cancrena purulenta delle piaghe che aveva in tutto il corpo,[12] grazie alla riflessione non

12. Cf *Giobbe* 2,7.

abbandonava i suoi sensi al dolore, ma pur soffrendo fisicamente, non veniva meno nei confronti della sua attività e non interrompeva il suo ragionamento che arrivava a toccare le realtà più elevate: qualcosa di simile io vedevo nel comportamento di questa grande donna. Mentre la febbre inaridiva tutta la sua forza e la spingeva alla morte, come se rinfrescasse il suo corpo con una qualche rugiada, così manteneva il suo spirito libero per la contemplazione delle realtà più alte, senza che una malattia tanto grave potesse nuocergli.

Se il racconto non rischiasse di prolungarsi all'infinito, io esporrei fedelmente tutte le sue parole, come si era sollevata con il suo discorso, discutendo filosoficamente in chiave cristiana con noi sull'anima, spiegando la causa della nostra vita nella carne e per quale motivo l'uomo nasce e perché sia mortale, da dove venga la morte e quale sia la liberazione che attraverso la morte stessa ci fa passare di nuovo alla vita. In tutti questi argomenti, come se fosse stata ispirata dalla potenza dello Spirito Santo, passava in rassegna tutte le implicazioni con chiarezza e con rigore logico, poiché il suo discorso scorreva con enorme facilità, come da una fonte l'acqua liberamente fluisce giù per una china.

La preghiera di Macrina morente (*Vita Macr.*, 23 [24])

Nella tradizione biografica classica e nella letteratura degli *exitus* il protagonista di una biografia, il filosofo, il personaggio eccezionale che muore pronuncia un discorso particolarmente solenne, una sorta di testamento spirituale, che costituisce nel contempo un pezzo di bravura per lo scrittore, costretto dalle regole del genere letterario a misurarsi con questo *tópos*. Per il santo la preghiera in punto di morte, particolarmente solenne, riveste lo stesso significato, sul piano concettuale e su quello retorico. La preghiera di Macrina ormai giunta alla fine della sua giornata terrena è giustamente una delle pagine più celebri del Nisseno. Strutturata secondo lo schema tipico dell'orazione cristiana, costruita con una fitta rete di citazioni letterali dalla Scrittura, di rimandi o allusioni a testi biblici, vive di due momenti distinti. Nella prima parte, che potremmo definire più teologica, abbiamo l'enumerazione, da parte di Macrina, dei benefici prodotti dalla morte e dalla resurrezione di Cristo in riferimento alla fine della vita umana: il tutto viene espresso secondo la forma caratteristica dell'invocazione alla seconda persona.

A questa prima sezione fa seguito una seconda in cui vengono avanzate, dalla santa, richieste connesse con la particolare circostanza del suo trapasso. Una nutrita serie di studi su questo testo ha portato alcuni studiosi, da un lato, a credere di poter identificare nel *Sal* 74 (73),12-23 una sorta di canovaccio sul quale il Nisseno si sarebbe liberamente mosso, il che può anche non convincere del tutto; più interessante sembra il parallelismo che altri isti-

tuiscono fra la calma e la serenità della morte della donna, che ha il suo punto centrale in questa orazione, e l'analogo appello a Dio del protomartire Stefano. Non va infatti dimenticato che anche Macrina ha sofferto un martirio, la scelta di vita ascetica, il quale è durato tutta la vita, secondo la ben nota posizione patristica per cui il monaco è erede del martire nella sua volontà di autoannullarsi, anche fisicamente, in nome della fede in Cristo.

23 [24]. Ella diceva: «Tu, o Signore, distruggesti per noi *la paura della morte.*[13]

Tu rendesti per noi inizio della vera vita la fine dell'esistenza di quaggiù.

Tu per qualche tempo fai riposare nel sonno i nostri corpi e li svegli di nuovo *al suono dell'ultima tromba.*[14]

Tu dai in deposito alla terra la nostra terra che plasmasti con le tue mani e di nuovo fai rivivere ciò che ci hai dato, trasformando con l'immortalità e la grazia quello che in noi è mortale[15] e deforme.

Tu ci salvasti dalla maledizione e dal peccato, diventando per noi l'una e l'altro.[16]

Tu schiacciasti le teste del serpente,[17] che attraverso l'abisso della disobbedienza afferrò l'uomo nelle sue fauci.

Tu ci apristi la strada della resurrezione, spezzando le porte dell'inferno[18] e *rendendo impotente colui che dominava sulla morte.*[19]

Tu desti a coloro che ti temono come vessillo[20] il segno della santa croce, per distruggere l'avversario e rendere sicura la nostra vita.

Dio eterno, *verso il quale mi sono slanciata fin dal seno di mia madre,*[21] *che la mia anima amò*[22] con tutta la sua forza, al quale consacrai e la mia carne e il mio spirito dalla mia giovinezza fino ad ora,

tu mettimi accanto un angelo luminoso che mi conduca per mano al luogo del refrigerio, dove si trova *l'acqua del riposo,*[23] presso il seno dei santi patriarchi.[24]

Tu che hai spezzato la spada fiammeggiante[25] e hai restituito al paradiso l'uomo che è stato crocifisso insieme a te e che si era affidato alla tua misericordia,[26] anche di me *ricordati nel tuo regno,*[27] perché anch'io sono stata crocifissa insieme a te,[28] io che *ho inchiodato le mie carni per rispetto religioso di te e che ho temuto i tuoi giudizi.*[29]

13. Cf *Ebr* 2,15.
14. *1 Cor* 15,52.
15. Cf *1 Cor* 15,53.
16. Cf *Gal* 3,13; *2 Cor* 5,21.
17 Cf *Sal* 74 (73),14.
18. Cf *Sal* 107 (106), 16 e *Mt* 16,18.
19. *Ebr* 2,14.
20. *Sal* 60 (59),6.
21. *Sal* 22 (21),11.
22. *Cant* 1,7 e *passim.*
23. *Sal* 23 (22),2.
24. Cf *Lc* 16,22.
25. Cf *Gen* 3,24.
26. Cf *Lc* 23,43.
27. *Lc* 23,42.
28. Cf *Gal* 2,20.
29. *Sal* 119 (118),120.

Non mi separi dai tuoi eletti l'abisso spaventoso;[30] non si frapponga il Maligno sul mio cammino; non venga scoperto davanti ai tuoi occhi il mio peccato se, ingannata dalla debolezza della mia natura, ho peccato con la parola, con le azioni, con il pensiero.

Tu che hai sulla terra il potere di rimettere i peccati,[31] *perdonami affinché io possa avere ristoro*[32] e perché venga trovata al tuo cospetto, nel momento in cui *vengo spogliata del mio corpo*,[33] *senza macchia*,[34] nella forma della mia anima, ma che il mio spirito, perfetto e immacolato, venga accolto nelle tue mani *come incenso di fronte a te*.[35]

Il discorso sui defunti (De mortuis)

Il fenomeno di *Kreuzung der Gattungen* (incrocio di generi letterari) è una delle caratteristiche tipiche dell'opera di Gregorio, in quanto esponente di spicco della retorica tardoantica. Il *De mortuis* affronta il problema della fine della vita nell'ambito della riflessione antropologica cristiana, che molto deve ai Cappadoci; classificato come *sermo* dagli editori, esso presenta una parte definibile come *consolatio*, che però resta ai margini rispetto alla problematica filosofica e teologica posta dall'argomento e sulla quale il Nisseno si concentra. Così il *sermo dogmaticus* si trasforma in un trattato dottrinale in cui si cerca di definire il vero bene, si indaga la condizione dei defunti nel contrasto fra vita sulla terra e nel cielo, si affronta la *vexata quaestio* della resurrezione dei morti, si ripete come non ci sia contraddizione fra provvidenza di Dio, piano di salvezza voluto dalla divinità, libero arbitrio e volontà dell'uomo.

All'interno dell'incerta cronologia delle opere del Nisseno, dopo un ampio dibattito che ha coinvolto illustri studiosi come J. Daniélou e M. Alexandre, il testo viene a collocarsi intorno al 380, dopo il *Perì parthenías* e vicino al *De hominis opificio*, al *De anima* e al *Sermo de resurrectione*, tutte opere, come fa giustamente rilevare G. Lozza nella sua *Introduzione* all'edizione di questo *Discorso* per i tipi della «Corona Patrum» (vedasi bibliografia), «dominate dal problema escatologico». È utile inoltre ricordare come la riflessione sulla morte e sulla condizione dei defunti preceda la grande stagione delle orazioni funebri, di cui il Nisseno è specialista. Ancora una volta il momento teorico e l'elaborazione di un pensiero precedono l'applicazione pratica del medesimo: lo abbiamo già visto nel rapporto fra il trattato *Sulla verginità* e la *Vita di Macrina*.

30. Cf *Lc* 16,26.
31. Cf *Mt* 9,6 e *Mc* 2,10.
32. *Sal* 39 (38),14.
33. *Col* 2,11.
34. *Ef* 5,27.
35. *Sal* 141 (140),2.

Vivi e morti: l'appello della ragione (*De mort.*, 7-8)[36]

Presentiamo una sezione particolarmente interessante del testo, in cui è possibile notare non solo la grande abilità filosofico-dialettica di Gregorio, ma anche la sua capacità di utilizzare schemi retorici diversi e di passare da un registro stilistico all'altro. L'articolarsi del discorso sul piano del contenuto è facilmente riassumibile: più difficile è rendere conto della strumentazione di cui l'autore si serve. Egli ha precedentemente posto in evidenza l'assoluta libertà dell'uomo nella scelta che questi può operare fra bene e male, diretta conseguenza della sua creazione a immagine e somiglianza di Dio, la cui caratteristica principale è appunto quella di essere libero. L'uomo – sottolinea il Nisseno – cade nel peccato per una sua scelta sbagliata: non è quindi la morte la causa dei mali per l'umanità. Anzi, se fosse possibile per i morti provare compassione, si verificherebbe l'esatto contrario di quanto vediamo accadere costantemente: non sarebbero i vivi a lacrimare per i defunti, ma questi ultimi avrebbero tutte le ragioni per compiangere chi rimane nel mondo. Già in queste prime righe del brano prescelto le scelte lessicali oscillano fra una elevata tradizione letteraria pagana, soprattutto poetica, e campi semantici e metaforici propri della lingua filosofico-classica e neotestamentaria. Ad esempio, la definizione del defunto come *apoichómenos* = "colui che è assente, che è partito, fuggito, svanito" è tipica della poesia greca, da Pindaro a Euripide ad Aristofane. Parallelamente, là dove si usa la perifrasi *sunapodusámenos tèn hedonén te kaì tèn lúpen metà toû sómatos* = "colui che si è spogliato del piacere e del dolore insieme al corpo", si fa riferimento all'azione del togliersi gli abiti, tipica del lottatore prima della gara. La dimensione agonale della vita è elemento presente presso pensatori pagani, ma ha anche precedenti famosi in Paolo, seppure in *Col* 3,9 il verbo che indica lo spogliarsi dall'uomo vecchio appaia in composizione diversa: *sunekdusámenoi*.

I viventi vengono paragonati a prigionieri, perduti nel fondo di un carcere: sono talmente abituati al buio e agli orrori da aver compassione di chi se ne va. Appaiono evidenti ancora una volta le "simpatie platoniche" del Nisseno: il richiamo al mito della caverna (*Rep.*, VII,516c), che è fra i più usati da Gregorio, si combina qui con una reminiscenza aristotelica (*fr.*, 12 Rose), come sottolinea Lozza nel suo commento, al quale rimando. Il tutto si risolve in una *ékfrasis* molto curata, nella quale si descrivono le meraviglie della natura e dell'arte umana. Per il quadro del mare in bonaccia, rimando al brano dell'*Hexaemeron* di Basilio commentato sopra (cf pp. 294-296). La critica rileva con chiarezza come il noto passo platonico sia stato usato e rielaborato in maniera del tutto originale dal Cappadoce, che lo ha rovesciato. Egli stesso spiega che la mancanza di libertà nella prigione simboleggia la vita terrena e che le meraviglie a cui si fa qui riferimento sono quelle della vita celeste. Nonostante la bellezza della realtà metafisica, gli uomini, come quei prigionieri, sono attaccati alle miserie della loro realtà materiale: si spiega così

36. La trad. it. di questo brano e di quello seguente è di LOZZA G. (a cura di), *Discorso sui defunti (De mortuis)* [*o. c.* nella bibliografia].

la paradossale reazione alla morte e l'ostinarsi nel compiangere i defunti. Questi, tuttavia, hanno ormai abbandonato la sfera umana dei sentimenti e non possono rimproverare chi vive in un simile errore. Il compito di farlo tocca allora alla parte più nobile dell'uomo, quel *noûs* che costituisce la prova della sua creazione a immagine e somiglianza di Dio. Il lungo discorso che questo conduce, in puro schema diatribico, si apre con una apostrofe all'uomo e con il richiamo all'esortazione *próseche seautô* di *Dt* 15,9. L'espressione biblica viene tuttavia interpretata sulla linea del "conosci te stesso" di socratica memoria e con espliciti rimandi a Paolo, alla teoria dell'uomo interiore ed esteriore, il che consente di proiettarsi verso ciò che è eterno e di aprire il discorso relativo alla certezza della resurrezione.

7. Per chi dunque si rattristano coloro che compiangono il defunto? Indubbiamente chi si scioglie dal corpo e insieme si affranca dal piacere e dal dolore,[37] si purifica anche da qualsiasi condizione emotiva. Altrimenti sarebbe lui ad avere maggior diritto di compiangere i vivi, che si trovano nello stato di chi vive in una prigione. Costoro infatti ritengono gradevole e indolore il proprio stato perché si sono abituati al dolore e alle tenebre. E forse anche i prigionieri provano compassione per chi viene cacciato di prigione perché ignorano lo splendore che attende quanti si sono liberati dalle tenebre. Ma se immaginassero le meraviglie che si trovano all'aperto – la bellezza dell'etere, la sublimità del firmamento, lo sfavillio delle stelle, le rivoluzioni degli astri, l'orbita del sole e la rotazione della luna, la multiforme attrattiva dei frutti della terra, l'incantevole aspetto del mare quando il vento è calmo e lo specchio dell'acqua brilla sotto i raggi del sole, la pompa degli edifici pubblici e privati che abbelliscono le città illustri e opulente –: se dunque si rendessero conto di tutto ciò, i prigionieri non compiangerebbero chi esce dal carcere quasi gli fosse tolto qualche bene.

È dunque naturale che fuori dalla prigione si pensi che quelli ancora rinchiusi conducano una vita assai triste. Allo stesso modo, io credo, chi si è liberato dal carcere di questa esistenza, se pure potesse manifestare con le lacrime la sua compassione per chi soffre, si affliggerebbe e piangerebbe la sorte di chi è ancora trattenuto fra le tribolazione di questa vita. Essi infatti non vedono le meraviglie trascendenti e spirituali: i troni, le potenze, le dominazioni, le signorie,[38] le schiere angeliche,[39] l'assemblea dei santi, la città celeste, l'accolta sovramondana degli eletti.[40] E la suprema bellezza di tale spettacolo, che i puri di cuore[41] osservano secondo la parola di verità, supera ogni speranza

37. Cf *Col* 3,9.
38. Cf *Col* 1,16.
39. Cf *Lc* 2,13; *Mt* 26,53; *Gv* 18,36.
40. Cf *Ebr* 12,22-23.
41. *Mt* 5,8.

e trascende qualsiasi congettura. Inoltre, chi è morto potrebbe ritenere, nel caso nostro, motivo di compassione e di gemiti il fatto che, pur essendo la vita tanto travagliata, negli uomini si è instillata tanta abitudine a soffrire che non solo subiscono le sue provocazioni come una prestazione inevitabile, ma si affannano perfino a prolungare il più possibile un tale stato di cose. La passione per il potere, per il guadagno, per queste golosità voluttuose e per tutto ciò che si fa per ottenerli – armi, guerre, stragi reciproche, tutta la malizia e la miseria esercitate in piena coscienza – sono soltanto un cumulo di disgrazie, che ci sforziamo appassionatamente e consapevolmente di introdurre nella nostra vita. Ma certo i defunti non hanno l'inclinazione al pianto, né alcun'altra debolezza, e d'altronde chi si è sciolto dalla carne e dal sangue è soltanto intelletto e spirito. Dunque per natura non possono essere visti da coloro che sono sepolti sotto il peso del corpo; e non possono quindi esortare gli uomini a separarsi dalla loro erronea valutazione della realtà.

8. Al loro posto sia dunque il nostro intelletto a parlarci. E noi, per quanto possibile, usciamo con il pensiero dal corpo, sgomberiamo dall'anima la propensione alla materia ed esclamiamo:

«O uomo, chiunque tu sia, se partecipi veramente della natura umana, fa' attenzione a te stesso,[42] secondo il comandamento di Mosè, e considera fino in fondo la tua natura, distinguendo razionalmente ciò che tu sei davvero da ciò che si vede attorno a te. Se badi alle caratteristiche esteriori non illuderti di comprendere te stesso. Impara dal grande Paolo, che ha analizzato acutamente la natura umana: egli afferma che esistono l'uomo esteriore e quello interiore, che si rinnova alla morte dell'altro.[43] Se dunque tu tieni conto della parte corruttibile di te, non credere di stare osservando la tua essenza (e d'altronde pure quella parte di te sarà un giorno preservata dalla decomposizione,[44] quando nel processo di palingenesi[45] ciò che è mortale e corruttibile diverrà immortale e inalterabile; ma per ora il nostro aspetto esteriore muta, decade e si corrompe). Occorre dunque trascurare il corpo e insieme con esso qualsiasi altra impronta visibile perché l'apostolo Paolo dice: *Non guardiamo a ciò che si vede, bensì a ciò che non si vede, perché ciò che si vede è effimero, mentre ciò che non si vede è eterno*.[46] Concentriamo l'attenzione su ciò che in noi è invisibile, persuasi che la nostra vera essenza consiste soltanto in ciò che sfugge alla percezione dei sensi».

42. Cf *Dt* 15,9.
43. Cf *2 Cor* 4,16; *Ef* 3,16; *Rom* 7,22.
44. Cf *1 Cor* 15,42-44.53-55; *2 Cor* 5,4.
45. Cf *Mt* 19,28.
46. *2 Cor* 4,18.

Dolore moderato e speranza cristiana (*De mort.*, 21)

La parte conclusiva di un'opera è luogo retorico privilegiato, nel quale di solito gli autori antichi dispiegavano molte delle loro risorse stilistiche e letterarie. Gregorio non sfugge a questa regola. La lunga "prosopopea" del *noûs*, della quale abbiamo visto l'inizio nel brano precedente, si chiude con l'affermazione che alla fine dei tempi il male sarà completamente sconfitto: *un'unica grazia illuminerà tutti e gli uomini diventeranno figli della luce e brilleranno come il sole, secondo la veritiera parola del Signore* (c. 20). A questo punto il Nisseno, fondandosi su un ennesimo precetto paolino, esorta ad onorare i defunti con un tipo di dolore moderato, per la presenza della fondamentale virtù della speranza, vero *discrimen* fra cristiani e pagani. Come esiste un piacere irragionevole e un piacere ragionevole, così esiste un lutto inutile ed un lutto utile: quest'ultimo, ben lontano dallo scoramento, è capace di trasformarsi in sprone per arrivare al bene.

21. (...) Con la parola del grande Paolo noi consigliamo a chi è in lutto: *Non voglio che voi siate nell'ignoranza riguardo ai morti, o fratelli, affinché non vi addoloriate come gli altri che non hanno speranza.*[47] Se dunque la ragione ci ha dato un insegnamento importante sul destino dei defunti, rigettiamo ormai questo dolore ignobile e vile. Ma se proprio dobbiamo affliggerci, scegliamo la mestizia lodevole e virtuosa. Come infatti il piacere è in parte bestiale e irragionevole, ma in parte puro e spirituale, così anche il suo contrario può essere meritorio oppure colpevole. Si dà perciò anche un genere di lutto lodevole e utile all'acquisto della virtù; ma è ben diverso da questo scoramento irrazionale e pusillanime. Chi si lascia sopraffare da esso, in seguito si pente e si rimprovera di essersi spinto oltre il lecito, vinto dalla passione. Invece il lutto meritorio provoca una tristezza priva di pentimento e di vergogna;[48] e grazie ad esso si può fondare sulla virtù la propria vita. E il vero lutto è quello di chi comprende da quali beni sia decaduto e paragona questa sordida esistenza mortale con la beatitudine assoluta di cui godeva prima di scegliere volontariamente il male. E quanto più aggrava il suo disgusto per un'esistenza simile, tanto più s'affretta a conquistare i beni agognati. Infatti la consapevolezza di averli persi diventa sprone a procurarsi ciò di cui si avverte la mancanza. Poiché dunque esiste anche un lutto salutare, come la ragione insegna, sappiate, voi che siete inclini a questo sentimento, che noi non mettiamo al bando il dolore, bensì consigliamo quello buono, non quello nocivo. Non addoloratevi del dolore del mondo, che dà la morte, come dice l'Apostolo,[49] ma di quello secondo Dio,

47. *1 Tess* 4,13.
48. Cf *2 Tim* 2,15.
49. Cf *2 Cor* 7,10.

che guida alla salvezza dell'anima. Il pianto versato per i defunti senza un preciso motivo sarà forse causa di condanna per chi governa male il proprio utile. Chi ha creato ogni cosa nella sapienza, ha inventato questa disposizione dolorosa come strumento di liberazione dal male un tempo vittorioso e come possibilità di partecipare ai beni sperati. Perciò chi piange invano e inutilmente sarà accusato presso il suo signore, secondo il Vangelo,[50] come il cattivo amministratore che ha sperperato senza frutto le ricchezze a lui affidate. Infatti tutto ciò che contribuisce al bene rappresenta un capitale da annoverarsi fra i tesori preziosi. Non voglio dunque, fratelli, che ignoriate ciò che abbiamo appreso sulla condizione dei morti, insieme a qualsiasi altra cognizione più profonda che lo Spirito Santo infonde ai più perfetti, *affinché non vi addoloriate come gli altri che non hanno speranza.*[51] Solo i pagani limitano le loro speranze a questa esistenza: appunto perché non hanno la nostra fede, essi ritengono sventura la morte. Noi invece abbiamo ferma speranza nel bene e confidiamo nel grande garante della resurrezione dei morti, in Lui che è Signore di tutta la creazione, che è morto e risorto per assicurare con i fatti la fede nella resurrezione. E dove c'è tale fede non avrà posto il dolore per i defunti. E il nostro Dio e Signore Gesù Cristo, confortatore dei miseri, conforterà i vostri cuori, e con le sue sofferenze vi rafforzerà nell'amore per Lui,[52] a cui sia gloria nei secoli dei secoli. Amen.

La Grande Catechesi

«Trattato di teologia», «piccola *Summa*», «primo saggio di teologia sistematica», «catechesi a tutti gli effetti», «opera doppiamente catechetica destinata non a chi doveva ricevere il battesimo, ma ai maestri e catechisti», «scritto di struttura raffinata», come si conviene ad un testo destinato a gente colta, identificata da Jean Daniélou con «intellettuali imbevuti di neoplatonismo»: queste sono alcune definizione date dagli studiosi a proposito della *Oratio catechetica magna*. Cronologicamente, essa si colloca, sia pure con qualche incertezza, alla metà degli anni ottanta del sec. IV (385-386); metodologicamente, vi si afferma la necessità, per chi presenta le verità di fede, di adattare lingua, argomentazioni, strutture letterarie e strumentazione logica all'ambiente cui si rivolge. Pagani, giudei ed eretici sono le tre realtà da tenere presenti: l'impronta origeniana appare evidente fino dal prologo.

50. Cf *Lc* 16,1.
51. *1 Tess* 4,13.
52. Cf *1 Pt* 5,10; *Lc* 22,32; *2 Tess* 2,17.

Il testo affronta poi nella sua prima parte il dogma della Trinità, con gli scottanti problemi legati alla consustanzialità del Padre col Figlio ed alla divinità dello Spirito Santo. La seconda sezione è antropologico-cristologica. Inizia con una delle tematiche più care al Nisseno: la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza; prosegue con la riflessione sull'origine del male e con la necessità dell'incarnazione di Cristo; si conclude con la redenzione. Nel terzo segmento infine si affronta il problema dei sacramenti, in particolare della applicazione della grazia redentrice attraverso battesimo ed eucarestia. Lo scritto si chiude con suggestive pagine dedicate alla fede.

Naturalmente è possibile trovare scansioni diverse del complesso contenuto dell'opera, nella quale confluisce una pluralità di fonti davvero straordinaria. Accanto a influssi chiari di Platone e Aristotele, si trovano terminologia stoica e presenze notevoli di tematiche neoplatoniche e plotiniane; il tutto si combina non solo con un notevole *back-ground* origeniano, ma con riprese da Metodio di Olimpo e da Atanasio. Non va dimenticato poi il ruolo che vi svolge la esegesi biblica. *La Grande Catechesi* ebbe molto successo nella Chiesa Orientale ed è alla base di numerose opere di teologia bizantina; se ne riscontrano utilizzazioni in numerosi autori antichi di grande prestigio, da Teodoreto di Ciro a Leonzio di Bisanzio a Giovanni Damasceno.

La natura umana e il male (*Or. Cat.*, 5,4-9.11-12; 6,9-11)[53]

Uno degli aspetti fondamentali del pensiero del Nisseno è l'antropologia. Dato fondamentale risulta essere, ovviamente, il racconto della *Genesi* relativo alla creazione dell'essere umano a immagine e somiglianza di Dio. La grandezza dell'uomo sta proprio in questa affinità con il creatore, per cui egli possedeva – e possiede – vita, ragione e il principio dell'immortalità. L'esistenza nella realtà materiale di questo mondo sembrerebbe sconfessare una simile origine: la colpa è del peccato, cioè di quella scelta che ha spinto la creatura verso il basso. Nato nell'anima per un atto di libera volontà, il male ha attratto l'uomo nel mondo sensibile, lo ha radicato alla terra e alla carne, complice l'invidia di Satana, angelo caduto e tentatore. Precipitato nell'impotenza e nella morte, l'essere umano mantiene tuttavia la sua somiglianza di fondo col divino.

Questi concetti da un lato rimandano alla posizione platonica dell'identificazione fra l'essere e il bene; dall'altro dimostrano come Gregorio si muova su una linea origeniana, che affermava una concezione puramente negativa del "male", definito quale "assenza di bene". Il concetto che Dio, creatore

53. La traduzione italiana di questo brano e dei due seguenti è tratta da NALDINI M. (a cura di), *La grande catechesi* [*o. c.* nella bibliografia].

dell'"essere" non può definirsi causa del male in quanto "non essere", e la constatazione che questo trae origine invece dalla volontà dell'uomo sono nuova spia della presenza del grande filosofo greco e della risemantizzazione cristiana che Gregorio conduce su passi celeberrimi della *Repubblica* e di altre opere di Platone enormemente diffuse. La solita, accurata struttura letteraria si accompagna qui alla presenza di una notevole *vis* polemica e alla necessità di proporsi problemi e quesiti, ai quali si dà una immediata risposta per far procedere l'argomentazione, superando ostacoli o anticipando perplessità che potrebbero sorgere nel lettore. La scelta di termini di paragone legati alla realtà quotidiana e il loro utilizzo in rapporto ad elevate realtà metafisiche o a tematiche di alto livello religioso o etico parte del bagaglio proprio della retorica del tempo, campo che vede nel Nisseno, come si è detto, un vero maestro.

5. 4. Se dunque l'uomo viene alla luce per avere parte ai beni divini, deve avere una costituzione che lo renda capace di partecipare a quei beni. Come l'occhio è partecipe della luce grazie all'elemento luminoso insito in lui per natura traendo a sé ciò che gli è connaturale in virtù di quella forza innata, così era necessario che una qualche affinità col divino fosse innestata nella natura umana perché mediante questa corrispondenza avesse in sé la forza che la muove verso ciò che le è affine.

5. In realtà anche nella natura degli esseri privi di ragione, di quanti vivono nell'acqua e nell'aria, ognuno è stato organizzato in relazione al suo modo di vita, perché grazie alla particolare conformazione del corpo abbiano l'elemento appropriato e naturale per ciascuno, gli uni l'aria, gli altri l'acqua. Così dunque anche l'uomo, creato per il godimento dei beni divini, doveva avere qualche affinità di natura con l'essere al quale partecipa.

6. Per questo fu dotato della vita, della ragione, della sapienza e di tutte le qualità proprie di Dio, affinché ognuna di esse generasse in lui il desiderio di tendere verso chi gli è affine. E poiché una delle qualità della natura divina è anche l'eternità, si richiedeva necessariamente che la costituzione della nostra natura non fosse privata neppure di questo bene, ma avesse in sé e per sé il principio dell'eternità, affinché in virtù di questa potenza innata potesse conoscere il trascendente e avesse il desiderio dell'eternità divina.

7. Questo è chiaramente espresso in modo conciso con una sola parola nel racconto della creazione del mondo, quando dice che l'uomo è stato creato a immagine di Dio.[54] Nella somiglianza dell'immagine si trova l'insieme delle caratteristiche che distinguono la divinità, e quanto intorno a ciò Mosè ci racconta piuttosto da storico presentan-

54. Cf *Gen* 1,26 e 27.

doci degli insegnamenti sotto forma di un racconto, fa parte del medesimo insegnamento. Perché il paradiso (della *Genesi*) e la peculiarità dei suoi frutti, che a quanti ne gustano procurano non la soddisfazione dello stomaco ma conoscenza ed eternità di vita, tutto questo si accorda con le nostre precedenti considerazioni circa l'uomo, che cioè la nostra natura originariamente era buona e viveva nel bene.

8. Ma può darsi che a queste tesi si opponga colui che considera la situazione presente, e pensi di provare la falsità del nostro discorso per il fatto di constatare che l'uomo attuale non vive in possesso di questi beni, bensì in una situazione quasi del tutto opposta. Dov'è in realtà questo carattere divino dell'anima? E dov'è la libertà fisica dal dolore? Dove questa immortalità? Fugacità della nostra vita, sofferenza, mortalità, disposizione ad ogni sorta di malattia corporale e psichica, sono questi e di tal genere gli argomenti con i quali il nostro avversario, prendendo di mira la natura, penserà di confutare il precedente nostro discorso sull'uomo. Ma perché non risulti in alcun modo disturbato il filo conduttore del nostro discorso, ci fermeremo brevemente anche su questi punti.

9. Il fatto che la vita umana si svolga attualmente in condizioni distorte non è una ragione sufficiente per presumere che l'uomo non sia mai vissuto in possesso di quei beni: poiché l'uomo è opera di Dio, che ha tratto questo essere all'esistenza mosso dalla sua bontà, nessuno potrà immaginare, se ragiona bene, che l'uomo, la cui esistenza è frutto della bontà, sia stato costituito nel male da parte del suo creatore: esiste invece un'altra causa che ha determinato la nostra condizione attuale e ci ha privati di una dignità maggiore. Ancora una volta al punto di partenza del nostro ragionamento non mancherà l'adesione concorde dei nostri avversari. Difatti, colui che ha creato l'uomo per farlo partecipe dei suoi beni e ha inserito nella sua natura i princìpi di tutti i beni, perché mediante ognuno di essi il desiderio si portasse verso il corrispondente attributo divino, non avrebbe potuto privarlo del migliore e del più prezioso di quei beni, voglio dire del dono dell'indipendenza e della libertà. (...)

11. Ma qual è, si dirà, la causa per cui la creatura, una volta onorata dei doni migliori in ogni senso, ha ricevuto in cambio di questi beni una condizione inferiore? Anche questo punto si spiega facilmente. Nessuna genesi del male ha avuto il suo principio nella volontà divina: perché il vizio sfuggirebbe alla condanna, qualora reclamasse Dio come suo creatore e padre; ma il male nasce di dentro, formandosi per l'azione della volontà, allorché l'anima si allontana dal bene. Come la vista è un'attività di natura e la cecità è la privazione di quell'attività fisica, così la stessa opposizione intercorre tra la virtù e il

vizio. Non è infatti possibile concepire l'esistenza del male se non come assenza della virtù.

12. E come alla sparizione della luce subentra l'oscurità, che non esiste finché c'è la luce, così, finché il bene è presente nella nostra natura, il male è privo in sé di esistenza: è la sparizione dell'elemento superiore che segna la genesi del contrario. Poiché, dunque, il carattere proprio della libertà è di scegliere liberamente l'oggetto desiderato, la causa dei tuoi mali non è Dio, che ha formato la tua natura indipendente e libera, ma la volontà distorta che ha scelto il peggio invece del meglio.

6. 9. Non appena colui che ha fatto nascere in sé l'invidia [cioè il demonio] allontanandosi dalla bontà è divenuto incline al vizio, come una pietra staccata dalla cima di un monte viene trascinata in basso dal proprio peso, così anch'egli strappato dalla naturale affinità col bene e spinto al vizio, si è visto condurre via, trascinato, per così dire, dal proprio peso fino all'ultimo gradino della malvagità, e rendendo sua complice nella ricerca dei malvagi disegni quella capacità intellettiva concessa a lui dal creatore perché collaborasse alla comunicazione del bene, circuisce l'uomo con abilità fraudolenta, persuadendolo a darsi lui stesso la morte e a divenire suicida.

10. In realtà l'uomo, corroborato dalla benevolenza divina, era stato elevato ad alto grado di dignità; gli era stato assegnato, infatti, il compito di regnare sulla terra e su quanto è in essa.[55] Era bello d'aspetto, perché era stato fatto come immagine della bellezza esemplare; esente per natura dalle passioni in quanto era imitazione di colui che non conosce passioni; pienamente dotato d'interiore sicurezza perché si saziava di vedere Dio faccia a faccia; erano questi gli incentivi che alimentavano nel nemico la passione dell'invidia. 11. Ma egli non era capace di eseguire il suo disegno usando la forza e la violenza del suo potere, perché la potenza del dono divino prevaleva sulla forza di costui; per questo si diede a tramare inganni per strappare l'uomo dalla potenza che lo rendeva forte, e renderlo facilmente disponibile alla sua insidia. Proprio come avviene in una lucerna: quando il fuoco ha preso tutto il lucignolo, se non è possibile spegnere la fiamma soffiando, all'olio si mescola dell'acqua per estinguere con questo accorgimento la fiamma; allo stesso modo, avendo il nemico mescolato con inganno il vizio alla libera volontà dell'uomo, ha ottenuto di spegnere in certo modo e di affievolire il dono divino, e venendo questo a mancare, gli subentra di necessità il suo contrario. Ora, alla vita si oppone la morte, alla forza la debolezza, alla benedizione l'imprecazione, alla

55. Cf *Gen* 1,28-30.

serenità della sicurezza la vergogna, e a tutti i beni (si oppongono) i mali che la mente considera contrari. È per questo che l'umanità si trova immersa nei mali presenti, dopo che quel primo passo ha fornito l'avvio a questo risultato.

Il rimedio: l'Incarnazione (*Or. Cat.*, 8,19-9,3; 15,2-4; 17,2-3)

Il quadro negativo, determinatosi con la caduta, non poteva essere modificato e ricondotto alla sua dimensione iniziale senza un intervento straordinario. Il Nisseno, dopo aver indicato nell'amore di Dio verso gli uomini la motivazione prima della sua volontà di salvarli, introduce la figura di Cristo medico delle anime e descrive la lunga strada che porta alla *sotería*. Questa forma complicata di intervento, che passa attraverso l'incarnazione, la passione e la morte di Cristo, fu scelta da Dio stesso con infinita saggezza. Nel prosieguo del suo discorso il Nisseno sottolineerà come tutto questo itinerario, fra l'altro, metta in evidenza la bontà, la giustizia e la sapienza divina. In ultima analisi, si tratta di un disegno che si colloca su un piano talmente superiore alle capacità umane da poter essere accolto soltanto per fede e con amore.

8. 19. Ora anche l'uomo si trovava in queste condizioni, lui che il carattere mutevole della sua natura aveva fatto scivolare nello stato opposto, mentre poi l'abbandono dei beni, una volta consumato, introduce conseguentemente ogni sorta di mali, sicché con l'allontanamento della vita subentrò la morte, per la privazione della luce venne la tenebra, l'assenza della virtù fece subentrare il male, e ogni forma dei beni si rimpiazzò con la serie dei contrari: l'uomo dunque caduto per sconsideratezza in questi mali e in altri del genere – poiché non era capace di restare nella saggezza colui che l'aveva avversata, né poteva prendere qualche decisione saggia chi si era allontanato dalla sapienza – costui, dico, da chi doveva essere riportato alla grazia originaria? 20. A chi importava il risollevamento della creatura caduta, il richiamo alla vita di chi era cascato nella morte, la guida sicura dell'uomo smarrito? A chi altro se non al Signore assoluto della natura? A lui solo, infatti, donatore della vita fin dall'origine era possibile e insieme conveniente rianimare la vita anche se estinta. È questo l'insegnamento propostoci dal mistero della verità, che cioè Dio ha creato l'uomo all'origine e lo ha salvato dopo la sua caduta.

9. 1. Fin qui sarà forse d'accordo con il nostro ragionamento chi guarda alla logica del ragionamento stesso, per il fatto che nulla di quanto si è detto gli apparirà estraneo al concetto che si deve avere di Dio; ma non avrà lo stesso atteggiamento dinanzi alle realtà che seguono e che costituiscono la principale conferma del mistero della verità: la nascita umana (del Cristo), la sua crescita dall'infanzia fino

alla maturità, il mangiare e il bere, la sua fatica, il sonno, la sofferenza e le lacrime, la falsa accusa e il processo, la croce, la morte, la deposizione nel sepolcro; queste realtà comprese nel mistero della religione indeboliscono in qualche modo la fede dei più pusillanimi, tanto che le dottrine prima esposte non permettono loro di accettare neanche il seguito del ragionamento. Ciò che è veramente degno di Dio, cioè la resurrezione, essi non l'ammettono a causa del carattere sconveniente che riveste la morte.

2. Prima di tutto ritengo che, distaccando un po' la ragione dalla materialità carnale, si debba intendere il bene in se stesso e ciò che ne differisce, chiedendoci per quali note distintive si comprende l'uno e l'altro. Perché nessuno, io penso, di quanti hanno buon senso contesterà che l'unica cosa obbrobriosa fra tutte per natura sia l'infermità legata al male, e che quanto è fuori dal male è estraneo ad ogni bruttezza; quanto poi è esente da ogni bruttura viene inteso come interamente partecipe del bene, e ciò che è veramente bene non ha alcuna mescolanza col suo contrario. Ma tutto quanto si può percepire nell'ambito del bene conviene a Dio.

3. Dimostriamo dunque che è un male la nascita, l'educazione, la crescita, il progresso verso la maturità naturale, la prova della morte e la resurrezione dai morti; altrimenti, se si conviene che le realtà menzionate sono fuori dal male, si dovranno riconoscere che ciò che è estraneo al male non ha niente di obbrobrioso. E una volta riconosciuto perfettamente buono ciò che è esente da ogni sconvenienza e da ogni male, come non compiangere la stoltezza di chi sostiene che il bene non conviene a Dio?

15. 2. Vuoi sapere il motivo della nascita di Dio fra gli uomini? Se escludi dalla vita i benefici operati da Dio, non potrai dire quali aspetti ti consentano di riconoscere la divinità. Perché sono i benefici che riceviamo a farci conoscere il benefattore: considerando quanto avviene intorno a noi, giungiamo a raffigurarci per analogia la natura del benefattore. Se dunque l'amore per l'umanità è una caratteristica propria della natura divina, ecco la ragione che tu cercavi, il motivo della presenza di Dio nell'umanità.[56]

3. La nostra natura prostrata aveva bisogno del medico, l'uomo caduto abbisognava di chi lo risollevasse, colui che aveva perduto la vita abbisognava dell'autore della vita, colui che si era staccato dalla partecipazione del bene aveva bisogno di colui che riconduce al bene, si richiedeva la presenza della luce per colui che era racchiuso nella tenebra, lo schiavo cercava il liberatore, il prigioniero il difensore, l'uomo tenuto sotto il giogo della schiavitù il redentore. E questi erano

56. Cf *Es* 3,8; 4,31 e *Tit* 3,4.

motivi piccoli e da poco, capaci di far esitare Dio a discendere fino a noi per visitare la natura umana, che giaceva in una condizione così miserabile e infelice?

4. Ma, si dice, Dio poteva beneficare l'uomo e rimanere esente da ogni debolezza. Colui che ha organizzato l'universo con un atto di volontà e al non essere ha dato l'esistenza col solo slancio del suo volere, perché non ha anche sottratto l'uomo al potere nemico con una potenza autorevole e divina per ricondurlo alla condizione originaria, se ciò gli era gradito? Invece egli ripercorre un cammino lungo e complesso, rivestendo la natura corporale, entrando nella vita mediante la nascita, percorrendo successivamente tutte le tappe, facendo poi l'esperienza della morte,[57] e portando così a termine il suo scopo mediante la resurrezione del proprio corpo, come se a lui non fosse possibile, rimanendo nell'altezza della sua gloria, salvare l'uomo con un decreto e rinunciare a un itinerario così complicato. È necessario, dunque, stabilire da parte nostra la verità di fronte ad obbiezioni di tal genere, allo scopo di togliere ogni impedimento alla fede di coloro che cercano con cura la spiegazione del mistero.

17. 2. Di fronte a tale obbiezione basterebbe far rilevare alle persone di giudizio che non sono i malati a stabilire ai medici come condurre la cura, né essi contestano ai loro benefattori la forma del trattamento terapeutico, chiedendo per quale ragione colui che li cura si sia accostato a toccare la parte malata e perché abbia escogitato quel tale rimedio del male piuttosto che un altro, ma guardando al risultato finale della proficua prestazione accolgono con riconoscenza il benefico servizio.

3. Ma poiché, come dice la profezia,[58] la grandezza della divina bontà avvolge nel mistero la sua opera di salvezza e non è possibile riconoscerla chiaramente in questa vita – perché altrimenti ogni obbiezione degli increduli cadrebbe se il contenuto della nostra speranza fosse aperto ai nostri occhi; ora, invece, Egli attende i secoli futuri, perché allora siano svelati i misteri che ora conosciamo solo attraverso la fede – per tutto ciò sarebbe necessario ricercare in quanto è possibile, con motivazioni adatte, la soluzione ai nostri quesiti in accordo con i punti precedenti.

L'escatologia (*Or. Cat.*, 26,8-9)

In tutti i manuali di letteratura si suole ripetere che Gregorio di Nissa mai si dimostra tanto discepolo di Origene come nelle sue posizioni escatologiche. In realtà, il Nisseno è molto vicino al grande maestro di Alessandria,

57. Cf *Ebr* 2,9. 58. Cf *Sal* 31 (30),20.

del quale però non condivide parecchie teorie. Risultano estranee all'ottica del Cappadoce la dottrina della preesistenza e della migrazione delle anime e, soprattutto, la credenza che «queste vengano imprigionate nei corpi materiali come punizione dei peccati commessi in un mondo anteriore» (Quasten, II, p. 293).

Il momento di maggiore consonanza è dato tuttavia dalla piena fiducia in una vittoria completa, alla fine dei tempi, del bene sul male. Il Nisseno crede al concetto di *apokatástasis*, nel senso di "restaurazione universale"; siamo sulla linea dell'idea origeniana di "ritorno di tutti gli spiriti alla condizione originale di spiriti puri", con la differenza che l'Alessandrino vede nella fine del mondo una fase transitoria, mentre Gregorio la considera come momento conclusivo della storia della salvezza. Giustamente la critica ha rilevato che l'affermazione del riscatto universale, comprendente anche Satana, implica la ipotesi della non eternità dell'inferno; molti studiosi hanno altresì sottolineato come la posizione di Gregorio a questo riguardo sia tutt'altro che univoca. In realtà, sia pure perché spinto da intenti polemici contro i Manichei, nella stessa *Grande Catechesi* il Cappadoce dà risalto all'inconsistenza del male, riprendendo immagini e vocabolario proprio della medicina, per giungere a descrivere il canto unanime di ringraziamento da parte di tutta la creazione nei confronti del creatore, allorché lo stesso "padre del vizio", il diavolo inventore del male, sarà guarito.

8. Ora, appunto, come coloro che subiscono la terapia del bisturi e del cauterio se la prendono con i medici per il dolore acuto provato nell'intervento operativo, ma se tutto questo procura loro la guarigione e la sofferenza della cauterizzazione scompare, allora avranno riconoscenza per chi li ha curati; allo stesso modo, una volta resa libera la natura nel lungo scorrere dei tempi dal male che ora è in essa intruso e congiunto, quando si sarà compiuto il ritorno alla condizione originaria di coloro che attualmente sono soggetti al male, da tutta quanta la creazione si leverà un canto unanime di ringraziamento, sia da parte di coloro che saranno puniti con questa purificazione e sia da parte di chi non avrà alcun bisogno di purificazione.

9. Questi e di tal genere sono gli insegnamenti che ci offre il grande mistero dell'incarnazione divina. Mediante il suo congiungimento con l'umanità, assumendo tutti i caratteri propri della natura umana, la nascita, il nutrimento e la crescita, fino alla prova della morte, Dio ha effettuato tutti quei benefici sopra menzionati, liberando l'uomo dalla malvagità e procurando guarigione allo stesso padre del vizio. È salvezza da una infermità la liberazione da una malattia, sia pure a costo di sofferenza.

La Vita di Mosè

Come lo stesso Gregorio afferma all'inizio dell'opera (I,2), egli scrive la *Vita di Mosè* per dare risposta concreta al problema dell'esi-

stenza perfetta, della quale il grande personaggio biblico è modello e simbolo. Lo scritto, che solo apparentemente risulta classificabile come biografia, si compone di due libri. Nel primo viene narrata la vicenda di Mosè, seguendo *Esodo* e *Numeri*, interpretati in senso letterale. Alla fine di questa parte, rivolgendosi al richiedente-destinatario, rimasto ignoto nonostante il lungo affannarsi della critica sulla questione, il Cappadoce spiega in che modo intenda portare avanti questo suo scritto: *Ti ho esposto sommariamente questi fatti che abbiamo appreso dalla storia di un tale uomo intesa in senso letterale, anche se talvolta c'è stato motivo di allargare necessariamente il discorso. È tempo ora di applicare i fatti della vita, che abbiamo ricordato, allo scopo prefisso al nostro discorso, così che da quanto abbiamo detto ci venga un utile contributo per la vita secondo la virtù. Diamo perciò inizio alla spiegazione di questo argomento* (I,77). Il secondo libro quindi è tutto dedicato all'interpretazione allegorica di quegli avvenimenti: Mosè diventa figura dell'anima durante il suo cammino verso la perfezione. L'*iter* verso la Terra Promessa viene letto come *iter* spirituale non solo del grande legislatore, ma di ogni cristiano che aspiri ad essere perfetto. Cronologicamente l'opera si colloca quasi alla fine della vita del Cappadoce, nel 390 circa, quando la sua metodologia di lettura del testo sacro è già non solo formata, ma originalmente affermata.

L'esegesi del Nisseno, di taglio allegorico e di matrice alessandrina – alla chiara presenza di Origene si aggiungono in filigrana evidenti influssi filoniani – supera, come sottolinea Simonetti nell'*Introduzione* alla sua edizione dell'opera – "le banalità del senso storico" per concentrarsi sulla fruizione spirituale della pagina ispirata. Il lavoro si fonda su alcuni criteri fondamentali: ad esempio l'utilità (*ophéleia*), per cui tanti passi dei due Testamenti, di poco rilievo se intesi *ad litteram*, rivelano tutto il loro significato in una prospettiva allegorica e si dimostrano di fondamentale importanza per la crescita del lettore; in secondo luogo la "consequenzialità" (*akolouthía*), ossia la coerenza dell'interpretazione di tutti i particolari determinanti una data porzione del testo. Il rigore dell'interpretazione allegorica è capace di dare un senso ai brani oscuri, apparentemente contraddittori; naturalmente, nella dottrina del Nisseno, esiste anche un significato più ampio di questo termine, che indica, secondo i fondamentali studi di Jean Daniélou e di Simonetti a riguardo, "l'ordine voluto da Dio nel mondo e nella storia della salvezza, ricavabile dalla corretta interpretazione della Scrittura". Un altro termine è da tener ben presente per comprendere la finalità del tipo di lettura operata dal Nisseno: l'*epéktasis*, ossia il tema del progresso senza fine in Dio, che trova uno dei suoi momenti fondamentali nella lettura e nella più profonda investigazione del testo sacro.

Il bastone, il serpente e Cristo (*De vita Moysis*, II,31-34)[59]

Su una linea perfettamente origeniana si pone Gregorio là dove fa sua una delle posizioni più chiaramente teorizzate dal grande maestro alessandrino: la non univocità del simbolo. Uno stesso elemento può essere interpretato, a seconda dei contesti in cui si trova, in modo negativo o positivo ed essere portatore di una idea e del suo esatto contrario. Prendiamo il caso del serpente. Secondo *Gen* 3,1 è l'animale che spinge Eva al peccato, con le gravi conseguenze che sono note: appare ovvio che nell'ideologia cristiana questa bestia venga correntemente identificata con il diavolo. Satana, in quanto "autore" o istigatore del peccato, si contrappone a Cristo, il redentore: per il principio richiamato sopra, il serpente può anche essere interpretato come simbolo di Cristo. Si legge chiaramente in *Gv* 3,14: *E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna*. Se la presenza del verbo "innalzare" nelle stesse parole del Cristo rimanda alla croce e alla gloria, il punto di riferimento più immediato è *Num* 21,8-9. Allorché il popolo eletto era tormentato da serpenti velenosi e dal loro morso letale, chi li guidava innalzò una preghiera a Dio. *Il Signore disse a Mosè: «Fatti un serpente e mettilo sopra un'asta; chiunque, dopo essere stato morso lo guarderà, resterà in vita». Mosè allora fece un serpente di rame e lo mise sopra l'asta; quando un serpente aveva morso qualcuno, se questi guardava il serpente di rame restava in vita.*

In questo passo il Nisseno ripropone, sulla scia di Ireneo, l'interpretazione Cristo = serpente per il celebre episodio di *Es* 7,9-10, la metamorfosi dei bastoni, presente anche in Ilario di Poitiers. Con la complicità di 2 *Cor* 5,21 riesce in piena coerenza a creare suggestivi rimandi fra Antico e Nuovo Testamento.

31. Non turbi poi l'amico di Cristo la trasformazione del bastone in serpente, poiché possiamo adattare il senso del mistero a questo animale che sembra discordarvi. Infatti proprio la verità con la parola del vangelo non rifiuta questa immagine, là dove dice: *Come infatti Mosè ha innalzato il serpente nel deserto, così deve essere innalzato il Figlio dell'uomo*.[60] 32. Il senso è chiaro. Se infatti serpente fu chiamato dalla Sacra Scrittura il padre del peccato[61] e ciò che nasce dal serpente è senza dubbio serpente, ne consegue che il peccato ha lo stesso nome di colui che lo ha generato. Ma la parola dell'Apostolo attesta[62] che il Signore è diventato peccato per noi, avendo rivestito la nostra natura peccatrice. A ragione dunque il simbolo nascosto si adatta al Signore. 33. Se infatti il serpente è il peccato e il Signore è diventato peccato, dovrebbe essere chiaro a tutti ciò che questo rapporto mette

59. Trad. it.: SIMONETTI M. (a cura di), *La vita di Mosé* [o. c. nella bibliografia].
60. *Gv* 3,14.
61. Cf *Gen* 3,1ss.
62. Cf 2 *Cor* 5,21.

in evidenza: infatti il Signore, diventando peccato, è diventato serpente, che non è altro che peccato; ma diventa serpente per noi, per divorare e distruggere i serpenti degli Egiziani, quelli prodotti dai maghi.[63] 34. Ciò fatto, si trasforma di nuovo in bastone, grazie al quale sono puniti i peccatori, ma trovano ristoro quanti compiono il ripido e difficile viaggio della virtù, sostenendosi con le buone speranze al bastone della fede: infatti la fede è sostanza delle cose sperate.[64]

Le Omelie sul Cantico dei Cantici

In una presentazione, sia pure sommaria, delle opere di Gregorio Nisseno non può mancare almeno un cenno alle quindici *Omelie sul Cantico dei Cantici*. Da questa serie di orazioni, nelle quali viene commentato *Cant* 1,1-6,8, possiamo misurare l'indipendenza di pensiero del Cappadoce anche nei confronti del maestro Origene, che aveva dedicato allo splendido libro veterotestamentario, fra i più letti nella antichità, una serie di sermoni. Se per l'Alessandrino la sposa del *Cantico* è soprattutto la Chiesa e le nozze fra questa e Cristo sono quelle di cui si parla nel poeticissimo testo, Gregorio, pur consapevole di questa interpretazione, sposta l'asse del suo discorso sul piano individuale. Il matrimonio di cui si parla è l'unione fra l'anima e Dio.

Influssi plotiniani e colorito filosofico accentuato caratterizzano il tessuto dell'opera, alla quale è premessa una prefazione, che qui presentiamo. Si tratta di un documento interessantissimo sul piano teorico, per la quantità di indicazioni che esso riesce a darci. Il Nisseno vi difende la legittimità dell'interpretazione allegorica, il che fa vedere chiaramente quale clima di accesa polemica dominasse il campo esegetico nel sec. IV. Egli si dichiara addirittura indifferente alle problematiche relative ad una corretta definizione di questo metodo interpretativo: ciò che conta non sono i nomi – egli afferma sulla scia di Paolo – ma i fatti. La scelta del *Cantico dei Cantici* viene giustificata con il fatto che queste pagine bibliche più delle altre si prestano a dimostrare l'esistenza di una sapienza nascosta nella Scrittura, sapienza che l'uomo deve e può scoprire per appropriarsene. Una lunga serie di esempi serve ad illustrare la posizione del Nisseno, che chiude questa sezione dedicata ad Olimpiade con un elogio di Origene e con una indicazione, di grande interesse, relativa alla presenza di amici stenografi durante le sue omelie. Questi annotavano i contenuti dei discorsi del Cappadoce e poi mettevano i loro appunti a disposizione di Gregorio per la stesura definitiva. Ciò comprova l'esistenza di due diverse

63. Cf *Es* 7,11. 64. Cf *Ebr* 11,1.

fasi di redazione per questi testi, a riprova che il pubblico condizionava in modo molto diverso un autore se questi pronunciava una orazione o componeva una stesura destinata ad essere letta.

Prologo: *Alla venerabilissima Olimpiade Gregorio, vescovo di Nissa, invia saluti nel Signore*[65]

Ho accettato perché si addiceva alla tua santa vita e alla tua pura anima di studiare il *Cantico dei Cantici*, come tu mi avevi imposto, sia parlandomene a voce, sia per lettera, in modo che attraverso un'adeguata interpretazione spirituale venisse manifestata la filosofia che si cela nelle parole, purificata dal significato più immediato secondo la lettera, colta nei suoi concetti incorrotti. Per questo motivo ho accolto con piacere l'idea di dedicarmi a tale soggetto, non tanto perché pensassi di arrecare qualche vantaggio al tuo carattere (sono ben convinto, infatti, che l'occhio della tua anima è puro da ogni pensiero che proviene dalla passione, che insozza, e guarda senza più impedimenti, proprio attraverso queste divine parole, alla grazia incorruttibile), quanto perché ci fosse una guida, per così dire, per coloro che sono più carnali, per dirigersi verso la condizione spirituale e immateriale dell'anima, a cui porta questo testo per mezzo della sapienza in esso riposta. Ma siccome ad alcuni che appartengono alla Chiesa sembra opportuno seguire in tutto la lettera della Sacra Scrittura, e non concedono che per mezzo di simboli e significati nascosti essa abbia detto qualcosa che serva alla nostra edificazione, allora io penso che in primo luogo sia necessario difendermi, a questo proposito, da coloro che ci muovono tali rimproveri, nel senso che noi non facciamo niente di sconveniente, se cerchiamo con ogni mezzo di scovare il nostro utile nella Scrittura divinamente ispirata, cosicché, se potesse giovare anche la parola intesa così come è stata detta, essi avrebbero subito a loro disposizione quello che vanno cercando; se invece qualche realtà che è nascosta, espressa in pensieri oscuri e in simboli, mal si presta a procurare l'edificazione nel caso che venga interpretata secondo il suo significato immediato, allora si dovranno meditare certi ragionamenti, come ci insegna la parola di Dio, che ci educa nei Proverbi,[66] per vedere in quanto si dice o delle parabole, o un discorso oscuro o un parlare di sapienti o un simbolo. Non staremo a discutere se si tratta di un'interpretazione spirituale, ottenuta per mezzo della

65. Trad. it.: MORESCHINI C. (a cura di), *Omelie sul Cantico dei Cantici* [*o. c.* nella bibliografia].

66. Cf. *Prov* 1,6.

anagogia o della tropologia o della allegoria o comunque la si voglia chiamare, purché essa si tenga vicina ai ragionamenti che tornano utili. E infatti il grande Apostolo, che disse che la Legge è spirituale,[67] racchiude nel termine "Legge" anche le narrazioni storiche, nel senso che tutta la Scrittura divinamente ispirata è una legge per coloro che la leggono; essa educa non solo per mezzo di aperti comandamenti, ma anche per mezzo delle narrazioni storiche coloro che la ascoltano attentamente perché possano raggiungere non solo la conoscenza dei misteri, ma anche una pura condotta di vita. L'Apostolo, infatti, imbastisce la sua spiegazione nel modo che preferisce, perché ha di mira solamente la nostra utilità, e non gli importa con quale nome si debba definire la forma della sua spiegazione. Ma ora dice che cambia la voce,[68] quando intende trasferire la storia alla spiegazione dell'economia relativa ai due Testamenti; poi, quando ricorda i due figli di Abramo, quello che a lui nacque dalla schiava e quello che nacque dalla donna libera, l'Apostolo chiama "allegoria" l'interpretazione spirituale di essi.[69] Ancora, esponendo certi fatti della storia, dice[70] che *queste cose accadevano ad essi in figura, ma sono state scritte per il nostro ammaestramento*. E ancora, quando dice[71] che *non bisogna mettere la museruola al bue che trebbia*, aggiunge anche che tutto questo è stato scritto senza dubbio per noi, perché a Dio non importa niente dei buoi. Vi è anche un passo in cui definisce[72] *specchio e simbolo* la visione più oscura e la conoscenza parziale.

E ancora, il passare dalle cose corporee alle realtà intelligibili, egli lo definisce[73] come il *volgersi al Signore* e la *rimozione del velo*. E in tutti questi differenti modi e differenti nomi della interpretazione spirituale secondo l'intelletto, egli ci illustra un tipo soltanto di insegnamento, cioè che noi non dobbiamo assolutamente tenerci fermi alla lettera, perché in molti casi la spiegazione del significato letterale ci danneggia, se vogliamo vivere secondo la virtù; bisogna, invece, passare all'interpretazione spirituale, che rifugge dalla materia ed è secondo l'intelletto, nel senso che i concetti più corporei devono essere adattati all'intelletto e all'intelligenza, una volta che sia stata scossa via da noi, come se fosse polvere,[74] l'interpretazione più carnale dei passi che leggiamo. E per questo motivo dice[75] che *la lettera uccide, ma lo spirito vivifica*, perché spesso la storia, se noi volessimo rimaner fermi ai fatti puri e semplici, non ci procurerebbe degli esempi di vita

67. Cf *Rom* 7,14.
68. Cf *Gal* 4,20-31.
69. Cf *Gal* 4,24.
70. Cf *1 Cor* 10,11.
71. *1 Cor* 9,9-10; cf *Dt* 25,4.
72. *1 Cor* 13,12.
73. *2 Cor* 3,16; *Es* 34,34.
74. Cf *Mt* 10,14ss.
75. *2 Cor* 3,6.

virtuosa. Che vantaggio porta alla virtù, se uno legge che il profeta Osea generò figli dalla prostituzione[76] o che Isaia si accostò alla profetessa,[77] se ci si ferma alla lettera? O quale contributo può portare alla vita perfetta la storia di David, quando l'adulterio e l'assassinio concorsero a formare un'unica macchia?[78] Ma se si trovasse un ragionamento capace di mostrare un irreprensibile significato nei fatti attuati da questa economia, allora risulterebbe vera la parola dell'Apostolo, che *la lettera uccide* (essa, infatti, contiene gli esempi delle azioni malvage) e *lo spirito vivifica*[79] perché esso trasporta a dei significati più divini il pensiero che a prima vista appare assurdo e suscita la nostra critica. Sappiamo anche che il Logos stesso, che è adorato da ogni creatura, quando nella somiglianza e nella figura di uomo per mezzo della carne[80] insegnò i divini misteri, ci rivelò i significati della Legge, nel senso (come egli spiegò) che i due uomini dei quali la testimonianza è vera, sono lui stesso e il Padre,[81] e il serpente di bronzo, che fu levato in alto e doveva soccorrere il popolo colpito dai morsi letali dei serpenti fu da lui applicato alla economia che si realizzava attraverso la croce per il nostro bene;[82] ed esercitava perfino l'intelligenza dei suoi santi discepoli per mezzo di discorsi oscuri ed involuti, in parabole, in similitudini, con sentenze che erano proposte per mezzo di enigmi. Di essi, a parte, egli faceva poi la esegesi, sgombrando ogni incertezza; e talvolta, se dagli apostoli non veniva inteso il significato delle sue parole, ne rimproverava la lentezza e la pigrizia nel comprendere. Allorquando, infatti, li esortava a guardarsi dal lievito dei Farisei,[83] e quelli, nella loro angustia d'animo, guardavano le bisacce nelle quali non avevano posto i resti del pane per il viaggio, allora Cristo li biasimava, perché non capivano che era una dottrina quello che egli rimproverava con il termine di «lievito». E ancora, quando i discepoli gli apparecchiarono la tavola, ed egli rispose: *Io ho da mangiare un cibo che voi non conoscete*, siccome quelli pensarono che Cristo stesse parlando di un nutrimento corporeo, come se gli fosse stato portato da qualcun altro, allora egli spiegò il suo parlare, e disse che il cibo che gli conviene e gli si addice è il compimento della volontà di colui che vuole che tutti si salvino.[84]

Infiniti altri esempi del genere si potrebbero raccogliere dalle parole evangeliche, nelle quali una cosa è quella che si intende in una lettura immediata, un'altra quella a cui mira il pensiero racchiuso nelle parole.

76. Cf *Osea* 1,2.
77. Cf *Is* 8,3.
78. Cf *2 Sam* (*2 Re*) 11.
79. *2 Cor* 3,6.
80. Cf *Fil* 2,7.
81. Cf *Gv* 8,17-18; *Dt* 19,15.
82. Cf *Gv* 3,14; *Num* 21,8.
83. Cf *Mt* 16,6-12.
84. Cf *Gv* 4,31-34.

del testo: ad esempio, l'acqua promessa a coloro che hanno sete, grazie alla quale diventano fonti di fiumi quelli che crederanno;[85] il pane che discende dal cielo,[86] il tempio che viene distrutto e in tre giorni è ricostruito,[87] la strada,[88] la porta,[89] la pietra[90] che è stata rifiutata dai costruttori e che è stata adattata ad essere testata d'angolo; i due che sono su di un solo letto;[91] la mola e le donne che macinano; quella che viene presa e quella che viene lasciata;[92] il cadavere, le aquile,[93] il fico i cui rami diventano teneri e fanno spuntare le foglie.[94] Tutte queste cose, e altre dello stesso genere, ci esortano ad esaminare attentamente le parole divine e a fare attenzione alla lettura e a investigare in ogni modo se mai si riuscisse a trovare un'interpretazione più elevata di quanto non suggerisca il significato immediato e tale da condurre il nostro intelletto alle realtà più divine e non corporee. Per questo motivo noi non crediamo che fosse il fico, come hanno inteso alcuni, o un altro albero da frutto quello di cui ci era stato proibito di mangiare.[95] Ché se allora il fico fosse stato mortifero, sicuramente neppure ora sarebbe commestibile, ma contemporaneamente abbiamo anche appreso dalla voce del Signore, che ci insegna per mezzo di un divieto,[96] che *niente di quello che entra attraverso la bocca può contaminare l'uomo.*

No, noi cerchiamo un altro significato per questa legge, un significato che sia degno della grandezza del legislatore; e anche se abbiamo sentito dire che il Paradiso è opera della coltivazione di Dio e che c'è un albero della vita piantato in mezzo al Paradiso,[97] cerchiamo di apprendere da colui che svela i misteri nascosti di quali piante sia agricoltore e piantatore il Padre, e come sia possibile che proprio «nel mezzo» del Paradiso ci fossero due alberi, quello della salvezza e quello della perdizione. Infatti, «il mezzo» esatto, come entro la circonferenza di un cerchio, si trova per forza in un punto solo, e solo in quello. Ma se al centro venisse accostato, da una qualunque parte, un altro centro, sarebbe assolutamente necessario che assieme con il centro si aggiungesse anche il cerchio, di modo che il primo non sarebbe più nel mezzo. Dal momento, dunque, che vi era un solo Paradiso, come può la Scrittura dire specificamente che ciascuno dei due alberi era diverso dall'altro ed entrambi erano nel mezzo del Paradiso? Uno dei

85. Cf *Gv* 7,37-38.
86. Cf *Gv* 6,33.
87. Cf *Gv* 2,19.
88. Cf *Gv* 14,6.
89. Cf *Gv* 10,9.
90. Cf *Sal* 118 (117),22.
91. Cf *Lc* 17,34.
92. Cf *Mt* 24,41.
93. Cf *Mt* 24,28.
94. Cf *Mt* 24,32.
95. Cf *Gen* 2,16-17.
96. *Mc* 7,15.
97. Cf *Gen* 2,8-9.

due, quello che reca la morte, non avrebbe dovuto essere stato piantato da Dio: così ci insegna il testo, che ci rivela che tutte le cose di Dio sono molto belle.[98] Pertanto, se non si esaminasse il vero significato di questi alberi ricorrendo alla filosofia, il testo sacro apparirebbe assurdo o favoloso a coloro che non osservassero attentamente.

E sarebbe troppo lungo citare ad una ad una le parole dei profeti, e cioè in che senso Michea dice[99] che negli ultimi giorni diventerà manifesto il monte che si eleva al di sopra delle cime dei monti, così designando il mistero della nostra religione, che si manifesta al di sopra dell'eliminazione delle potenze nemiche. E in che senso il sublime Isaia dice[100] che la verga e il fiore sorgeranno dalla radice di Iesse, annunziando con queste parole il manifestarsi del Signore nella carne. Oppure il monte fortificato, di cui parla il grande David:[101] quale significato possiede ad una prima lettura? Oppure il carro infinitamente più grande,[102] o l'assembramento dei tori, che vengono immessi nelle giovenche dei popoli,[103] o il piede che viene bagnato di sangue, o le lingue dei cani,[104] o quello che, a mo' di torello, è sminuzzato insieme con i cedri, cioè il Libano;[105] e infiniti altri esempi, oltre a questi, è possibile raccogliere dagli altri testi profetici per insegnare che è necessaria l'interpretazione spirituale secondo l'intento a cui il testo mira. Se noi respingiamo questa interpretazione spirituale, come vogliono alcuni, si farebbe, mi sembra, la stessa cosa che se si presentassero come cibo sulla mensa delle biade non lavorate, delle spighe non trebbiate e dei semi non separati con il vaglio dalla pula, del frumento non macinato per diventare farina, del pane non preparato in modo conveniente, per diventare commestibile. Come, dunque, il prodotto non lavorato è nutrimento delle bestie, non degli uomini, allo stesso modo si potrebbe dire che sono nutrimento degli esseri irrazionali, non di quelli razionali, le parole divinamente ispirate, se non sono state lavorate mediante la più sottile interpretazione spirituale: non solo le parole dell'Antico Testamento, ma anche la maggior parte dell'insegnamento evangelico, come il vaglio che pulisce l'aia, la paglia che vien portata via dal vento, il grano che rimane ai piedi di colui che adopera il ventilabro,[106] il fuoco inestinguibile, il buon granaio, l'albero che produce i frutti cattivi, la minaccia della scure, che in modo spaventoso intenta all'albero la sua lama,[107] le pietre che sono mutate nell'umana natura.[108]

98. Cf *Gen* 1,31.
99. Cf *Michea* 4,1.
100. Cf *Is* 11,1.
101. Cf *Sal* 68 (67),16.
102. Cf *Sal* 68 (67),18.
103. Cf *Sal* 68 (67),31.
104. Cf *Sal* 68 (67),24.
105. Cf *Sal* 29 (28),6.
106. Cf *Mt* 3,12.
107. Cf *Mt* 3,10.
108. Cf *Mt* 3,9.

Queste parole siano scritte a mia difesa e inviate alla tua intelligenza: esse devono rispondere a coloro che sentenziano che nelle parole divine non si deve cercare altro che il significato immediato. Se anche noi abbiamo voluto affidare allo scritto la nostra fatica, dopo che Origene si era applicato così amorevolmente a questo testo, nessuno ce ne rimproveri: si tenga presente la divina sentenza dell'Apostolo, che dice: *Ciascuno riceverà la propria mercede secondo la propria fatica.*[109] Io non ho composto questo libro perché facesse bella mostra di sé, ma siccome alcuni che vivono insieme con noi hanno annotato, per desiderio di apprenderle, la maggior parte delle osservazioni da noi dette in chiesa, io in parte le ho riprese da essi, e cioè quelle che erano annotate in un contesto organico; le altre le ho aggiunte di testa mia, quelle, cioè, che bisognava aggiungere, e in forma di omelia ho composto questa spiegazione. Subito dopo il testo ho posto l'interpretazione spirituale, per quanto il tempo e i fatti me ne davano agio, lungo tutti i giorni dei digiuni. La nostra spiegazione del *Cantico*, infatti, fu preparata durante quei giorni, al fine di poter essere ascoltata pubblicamente.

Se poi Dio, che è il dispensatore della nostra vita, me ne donasse anche il tempo, e mi concedesse tranquillità, forse noi potremmo ritornare anche su quello che abbiamo tralasciato. Ora, infatti, il nostro discorso e la nostra interpretazione sono giunti solamente a metà.

Bibliografia

Cf CPG II, 3135-3226; DPAC II, 1712-1719: s. v. (GRIBOMONT J.); QUASTEN, II, 257-299.

Repertorio bibliografico

ALTENBURGER M. und MANN F., *Bibliographie zur Gregor von Nyssa. Editionen, Übersetzungen, Literatur*, Leiden 1988.

Principali edizioni

1) Edizioni complessive: PG 44-46; è in corso un'edizione critica delle opere, a cura di AA. VV.: *Gregorii Nysseni Opera*, iniziata a Berlin nel 1921ss, proseguita poi a Leiden nel 1952ss.

2) Edizioni di singole opere (in ordine cronologico): *Vie de Moïse*, ed. DANIÉLOU J. (= SC 1ter), Paris 1968³; *Traité de la virginité*, ed. AUBINEAU M. (= SC 119), Paris

109. 1 *Cor* 3,8.

1966; *Vie de sainte Macrine*, ed. MARAVAL P. (= SC 178), Paris 1971; *La vita di Mosè*, a cura di SIMONETTI M. (= Scrittori greci e latini), Milano 1984; *Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa. La maga di Endor*, a cura di SIMONETTI M. (= BPat 15), Firenze 1989, 252-264; *Lettres*, ed. MARAVAL P. (= SC 363), Paris 1990; *Discorso sui defunti (De mortuis)*, ed. LOZZA G. (= CP 13), Torino 1991.

Traduzioni (più recenti, in ordine cronologico)

In italiano *La vita di Mosè*, a cura di BRIGATTI C. (= CPat 22), Alba 1967; *Trattato sulla preghiera*, in GIORDANO D. e DE NICOLA E. (a cura di), *La preghiera dei Padri orientali*, Fossano 1971, 65-122; *Gregorio Nisseno – Giovanni Crisostomo. Sulla Verginità*, a cura di LILLA S. (= CTP 4), Roma 1976, 7-119; *Lettera a Teofilo. Confutazione della dottrina di Apollinare*, in BELLINI E. (a cura di), *Su Cristo. Il grande dibattito nel IV secolo*, Milano 1978, 323-483; *Fine, professione e perfezione del cristiano*, a cura di LILLA S. (= CTP 15), Roma 1979; *Epistole*, a cura di CRISCUOLO R. (= Quaderni di "Koinonia" 6), Napoli 1981; *L'anima e la risurrezione*, a cura di LILLA S. (= CTP 26), Roma 1981; *La grande catechesi*, a cura di NALDINI M. (= CTP 34), Roma 1982; *L'uomo*, a cura SALMONA B. (= CTP 32), Roma 1982; *La vita di Mosé*, a cura di SIMONETTI M., *o. c.*; *Omelie sul Cantico dei Cantici*, a cura di MORESCHINI C. (= CTP 72), Roma 1988; *Vita di Gregorio Taumaturgo*, a cura di LEONE L. (= CTP 73), Roma 1988; *La vita di S. Macrina*, a cura di GIANNARELLI E. (= Letture cristiane del primo millennio 4), Milano 1988; *Vita di santa Macrina*, a cura di MAROTTA E. (= CTP 77), Roma 1989; *Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa: La maga di Endor*, a cura di SIMONETTI M., *o. c.*, 252-264; *Omelie sull'Ecclesiaste*, a cura di LEANZA S. (= CTP 86), Roma 1990; *Discorso sui defunti (De mortuis)*, ed. LOZZA G., *o. c.*; MORESCHINI C. (a cura di), *Opere di Gregorio di Nissa* (= ClRel), Torino 1992 [antologia delle opere più significative].
In francese: *Création de l'homme*, ed. LAPLACE J. et DANIÉLOU J. (= SC 6), Paris 1943 [in preparazione una seconda edizione col testo greco]; tutte le opere sopracitate nella collana SC.

Strumenti di lavoro (in ordine cronologico)

Gregorius Nyssenus, by BROWN WICHER H., in *Catalogus Translationum et commentariorum. Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*. Vol. V: *Annotated Lists and Guides*, by CRANZ F. E. and KRISTELLER P. O., Washington 1984, 1-250; *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, a cura di DROBNER H. R., Paderborn 1988; *A Concordance to Gregory of Nyssa*, by FABRICIUS C. and RIDINGS D., Göteborg 1989; *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Vol. V: *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, a cura di AA. VV., Paris 1991.

Studi[110]

Gli Atti dei Colloqui Internazionali su Gregorio di Nissa: AA. VV., *The biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Mainz 6-7 sept. 1982, ed. by SPIRA A., Cambridge (Mass.) 1984; AA. VV., *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa*. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, edd. par MATEO-SECO L. F. y BASTERO J. L., Pamplona 1988.
Cf inoltre: AA.VV., *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del Colloquio di Milano 17-19 maggio 1979, a cura di BIANCHI U. e CROUZEL H. (= StPatMed 12), Milano 1981; BALTHASAR H. U. von, *Pré-*

110. Mi limito ad elencare alcuni studi usciti su questo autore nel decennio 1980-1990.

sence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, note préliminaire de J. R. Armogathe, Paris 1988 [1ª ed. nel 1942]; CANÉVET M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983; DÖRRIE H., *Gregor III (Gregor von Nyssa)*, in *RAC* 12 (Stuttgart 1983) 863-895; DROBNER H. R. und KLOCK C., (edd.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (= SupVigChr. 12) Leiden / New York 1990; GARGANO G. I., *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici* (= OrChrA 216), Roma 1981; HARRISON VERNA E. F., *Grace and human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, Dissertation, Berkley (Calif.) 1986; HART M. D., *Marriage, Celibacy, and the Life of Virtue. An Interpretation of Gregory of Nyssa's De virginitate*, Dissertation, Boston College 1987; KLOCK C., *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechische Väter*, Frankfurt am M. 1987; LOZZA G., *Il «De mortuis» di Gregorio Nisseno fra retorica e filosofia*, in "Acmé" 39 (1986) 41-48; MOMIGLIANO A., *Macrina, una santa aristocratica vista dal fratello*, in ARRIGONI G. (a cura di), *Le donne in Grecia*, Milano 1983, 331-344; MOSSHAMMER A. A., *Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa*, in "VigChr" 44 (1990) 136-167; MÜHLENBERG E., *Gregor von Nyssa*, in GRESCHAT M. von (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*. II. *Alte Kirche* 2 (Stuttgart 1984) 49-62; PISI P., *«Ghénesis» e «Phthorà». Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'«enkráteia»* (= Prometeo, Orfeo, Adamo 4), Roma 1981; SALMONA B., *La dimensione ecclesiale in Gregorio di Nissa*, in AA. VV., *La concezione della Chiesa nell'antica letteratura cristiana*, Genova 1986, 9-26; SALMONA B., *Gregorio di Nissa*, in AA. VV., *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I, a cura di ANCILLI E. e PAPAROZZI M., Roma 1984, 281-313; SIMONETTI M., *La tecnica esegetica di Gregorio di Nissa nella «Vita di Mosé»*, in "Studi Storico-Religiosi" 6 (1982) 401-418; TESTA B., *L'anima nel pensiero di Gregorio Nisseno*, in "Communio" n. 93 (1987) 36-58; TSIRPANLIS C. N., *The Concept of Universal Salvation in St. Gregory of Nyssa*, in "Kleronomía" 12 (1980) 19-35; WINLING R., *La Résurrection du Christ dans l'«Antirrheticus adversus Apollinarem» de Grégoire de Nysse*, in "Revue des Études Augustiniennes" 35 (1989) 12-43.

SAN GREGORIO DI NAZIANZO*

Opere

Anche se è passato alla storia come "il teologo", in realtà Gregorio di Nazianzo si caratterizza soprattutto come oratore e poeta, oltre che come epistolografo. Nella sua produzione in prosa e in versi hanno ampio spazio le sue vicende private: il Nazianzeno occupa un ruolo di rilievo nella storia dell'autobiografia antica. Anch'egli retore, impregnato delle teorie della Seconda Sofistica, attento alle regole della corrente asiana, è stato per secoli un modello di stile, un maestro di virtuosismi. Della sua vasta produzione, dalla quale restano escluse opere esegetiche in senso stretto ed anche trattati dogmatici, manca a tutt'oggi una edizione critica. Questo penalizza pesantemente la conoscenza di uno scrittore che costituisce un preziosissimo ponte fra cultura classica e cristiana, nel momento in cui quest'ultima si è ormai completamente aperta alla utilizzazione ed alla "risemantizzazione" proprio di quegli schemi, generi letterari, moduli espressivi che in un primo tempo erano stati respinti ed ideologicamente condannati.

LE POESIE

La poesia antica vive di arte allusiva, *imitatio variata*, modulazioni lessicali, riprese da testi celebri, contaminazioni ecc.: il bravo poeta per gli antichi è colui che come le api attinge dagli altri autori, rielabora quanto da questi assorbe, e propone un testo nuovo, nel quale il lettore colto possa riconoscere i singoli apporti, sia pure modificati. Si spiega così il motivo per cui è molto più difficile rendere in un'altra lingua le composizioni in versi piuttosto che la prosa. Da una traduzione, anche dalla migliore, un poeta antico non può che rimetterci. Va infatti perduto tutto il gioco allusivo di rimandi ai modelli, che ne è la caratteristica fondamentale. Il Nazianzeno ha scritto moltissime poesie, quasi tutte nell'ultimo periodo della sua vita, ad Arianzo: si calcola che siano circa 17.500 versi, fra carmi teologici, storici, dog-

* Per le notizie biografiche cf precedenti pp. 266-268.

matici, morali, autobiografici. Ha usato trimetri giambici e esametri omerici per raccontare la sua vita e lasciare un ritratto, forse idealizzato, dei genitori; ha composto epigrammi e epitaffi; ha rivaleggiato con Euripide e gli epici, Callimaco e gli alessandrini e li ha riutilizzati. Gli è stata attribuita la tragedia *Christus patiens*. Egli stesso confessa quale sia la sua intenzione nell'esprimersi in versi: dimostrare che i cristiani, da secoli accusati di essere incolti e di fondare la loro dottrina su libri scritti in modo rozzo, sono in grado di stare alla pari con i dotti e raffinati pagani. Da tutta questa massa di opere presentiamo tre carmi, il cui testo si legge in *Patrologia Graeca*.[1]

Gloria a Dio uno e trino

Il carme (in PG 37, 510-511) è in distici elegiaci e fa parte della sezione di poesie dogmatiche nelle quali il Nazianzeno mette in versi problemi dibattuti a livello teologico nel magmatico periodo che lo vide operante. In questo *Gloria* si parla, ovviamente, di Trinità e di Spirito Santo, due dei grandi problemi dell'epoca. Qui l'intento principale è quello di innalzare un canto di lode: tuttavia altrove lo stesso Nazianzeno afferma di ritenere necessario usare la poesia per parlare di tematiche concernenti Dio ed i suoi misteri, dato che gli eretici si servivano dei versi per diffondere le loro pericolose dottrine. Fedele all'idea cristiana che la polemica si fa utilizzando le stesse armi degli avversari e che questi devono essere battuti sul loro stesso terreno, se i filosofi pagani si confutano usando la terminologia tecnica e gli schemi logici stringenti propri delle loro opere, ai versi di Apollinare, che diffondono errori cristologici, si devono opporre poesie sulla Trinità e sulla potenza di Dio del tutto allineate al credo ortodosso e fondate su una corretta interpretazione della Scrittura.

Gloria a Dio Padre e al Figlio, re dell'universo;
gloria allo Spirito, degno d'ogni lode e tutto santo.
La Trinità è un solo Dio, che creò e riempì ogni cosa,
il cielo di esseri celesti e la terra di terrestri.
Il mare, i fiumi e le fonti egli riempì di acquatici,
ogni cosa vivificando con il suo spirito,
affinché ogni creatura inneggi al suo saggio creatore,
causa unica del vivere e del durare.
Più di ogni altra la creatura ragionevole sempre lo celebri
come grande Re e Padre buono.
Con lo spirito, con l'anima, con la lingua e col pensiero,
concedi anche a me di renderti gloria con purezza, o Padre.

1. La trad. it. dei tre carmi è di BOSIO G., in *Iniziazione ai Padri*, vol. 2, Torino 1964².

A se stesso, dopo il ritorno da Costantinopoli

In PG 37, 1250ss. è edita questa poesia autobiografica in distici elegiaci. Nella prima parte il Nazianzeno rievoca il suo periodo costantinopolitano, con tutti i contrasti che lo hanno contraddistinto. Il filtro della traduzione rende problematico rintracciare richiami biblici e classici evidenti ad una lettura in greco del carme, la cui forma si sostanzia anche di richiami alla Scrittura. Appare in primo piano, come nota il Bosio, il grande amore per la Trinità, in nome della quale Gregorio ha combattuto contro Ariani, Apollinaristi e pagani, fino al momento in cui non ha dovuto lasciare Costantinopoli e riparare a Nazianzo. La consapevolezza della propria missione apostolica, l'orgoglio di aver portato «la luce della Trinità» fra le tenebre, l'essere stato accolto a sassate, l'aver superato flutti e tempeste pongono il poeta su una linea decisamente paolina: l'Epistolario dell'Apostolo sembra a volte essere il "canovaccio" da cui il poeta trae le sue immagini. Il ricordo della chiesetta dell'*Anastasis* costituisce una di quelle "memorie personali" che spesso aprono squarci lirici nei versi del Cappadoce.

Vengo dai grandi flutti del mare della vita,
di qua e di là da impetuosi venti agitato.
Porto con me le opere mie; lasciai colà le fatiche;
per quelle timoroso, di queste lieto.
Nulla di piacevole lasciai, la cui mancanza mi rattristi;
talora cedetti costretto, tal altra di mia volontà.
Una cosa sola m'era cara, sola mia ricchezza,
conforto e oblio delle fatiche,
la luce della grande Trinità, che io feci risplendere
finanche fra la nobiltà straniera.
Né rimasi del tutto incolume; che a sassi fui accolto,
come un facinoroso. Tua, o Trinità, è questa grazia.
Ma tuttavia ti annunciai, e come cerchio intorno a centro,
tutti trascinavo intorno a me con parole pie.
E si correva. Ma invidia e malattia mi respinsero indietro.
Ne fu causa un molto invidioso demone,
che sconvolse il santo frutto del mio parto,
da poco formato e che stava sulla soglia della vita.
La mia Trinità da nefande bocche nuovamente
è lacerata, nelle piazze, nelle riunioni;
e imperversano discorsi da meretrice.
(...)
E se almeno fosse rimasta incontestata la mia Trinità, che invece colpiscono
con frequenti dardi! O Trinità, ferma il loro impeto!
Né fissi su di me lo sguardo perfida invidia; ma alle fatiche mie
concedi esito felice, o Trinità da me esaltata!

Salve a te, o chiesa celebre dell'Anastasi, che la spenta fede
di nuovo risollevasti per i miei discorsi.
Di te, neppure morto, mi scorderò; ma ti porrò
tra le più eccelse, e per i figli supplicherò la Trinità.

Inno vespertino

Questo inno (in PG 37, 511-513), che si può definire come uno dei *carmina* più famosi dell'antichità, è stato oggetto di attenti studi. Dopo molte polemiche ed ancora oggi con qualche riserva – non manca infatti chi continua a scandirlo con metrica quantitativa – lo si può ragionevolmente definire sul piano cronologico fra i primi esempi di innografia ritmica, se non in assoluto il più antico (cf W. Christ – M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum Christianorum*, Hildesheim / Lipsiae 1871, rist. 1963, p. XIII per la discussione). Gregorio dimostra come, parallelamente alle forme classiche, venisse coltivata anche una poesia basata sul numero delle sillabe e sull'accento. Non si deve dimenticare che i cristiani hanno in effetti un tipo di *carmen* tutto loro, l'inno neotestamentario, che molti studiosi pongono in relazione con il salmo.

Sul piano contenutistico, qui Gregorio pone quale nucleo della sua poesia l'idea e la sensazione di Cristo luce, che si fonda sul celeberrimo *Prologo* al *Vangelo di Giovanni* (cf *Gv* 1,1-18). L'immagine poetica si unisce alla affermazione dottrinale (numerose sono le consonanze con il *Credo*) e la trasfigura: in filigrana è possibile riconoscere richiami all'Antico e al Nuovo Testamento. La luce non è soltanto simbolo di Cristo o della Trinità: significa anche luce della ragione e luce della fede, capaci entrambe di vincere le tenebre – anche in questo caso la metafora è ben nota – e di condurre l'uomo verso la sua divinizzazione. Il giorno che non conosce tramonto è quello dell'eternità: si tratta del *sabato senza sera* di *Confessiones*, XIII,36,50ss. e si collega a tutta una serie di variazioni sul tema, grazie alle quali è possibile stabilire una linea di continuità che arriva fino alla lirica del Novecento. Bosio, giustamente, nel suo commento, fa notare il desiderio del poeta cristiano che il sonno sia breve, per non interrompere troppo a lungo il canto di lode al Signore. È il principio che Girolamo, Basilio e il Nisseno richiamano per giustificare il poco tempo destinato dai monaci al riposo e il loro salmodiare notturno.

Te, anche ora, noi benediciamo,
o Cristo, Verbo del mio Dio,
luce da luce che non ha principio,
e dispensatore dello Spirito,[2]
triplice luce che in unico
splendor s'aduna.
Tu dissipasti le tenebre

2. Cf *Gv* 15,26.

e stabilisti la luce;
e nella luce creasti ogni cosa,
e fissasti l'instabile materia
nelle forme del cosmo
e nel presente bell'ordine.
Tu illuminasti la mente dell'uomo
con la ragione e la sapienza,
offrendo anche quaggiù un'immagine
dello splendore dell'alto,
affinché con la luce l'uomo veda la luce,
e diventi tutto luce.
Con lumi vari
illuminasti il cielo.
Alla notte e al giorno
comandasti l'alternarsi in pace,
rendendo onore alla legge
del fraterno amore.
Con la notte dà tregua alle fatiche
della molto travagliata carne;
e col giorno svegli al lavoro
e all'opere a te gradite,
affinché, fuggendo le tenebre,
ci affrettiamo verso il giorno,
quel giorno che mai non dissipa
oscura notte.
Tu fa' che scenda leggero
il sonno sulle mie palpebre,
affinché non troppo a lungo
giaccia la lingua senza lodarti;
e cessi di far eco al coro degli angeli
la tua creatura.
Insieme a te il letto induca
a pie meditazioni;
non rimproveri la notte
qualche sozzura del giorno;
né vani sogni mi turbino,
scherzi della notte.
La mente invece, pur senza il corpo,
con te parli, o Dio,
e con il Padre e con il Figlio
e col Santo Spirito,
cui sia onore, potenza e gloria
per i secoli. Amen.

OPERE IN PROSA: i *45 Discorsi (Orationes)*

Il successo di uno scrittore nell'antichità si misurava in modo molto semplice: se questi diventava oggetto di insegnamento nelle scuole, se i suoi scritti entravano a fare parte del "canone" di modelli su cui i giovani esercitavano il loro ingegno e da cui imparavano lingua e stile, ciò significava la sua definitiva consacrazione nell'Olimpo dei grandi letterati. I *Discorsi* del Nazianzeno ebbero questa sorte. Accompagnati da un vasto *corpus* di *scholia*, che testimoniano come fra il VI e il X secolo generazioni e generazioni di studenti di retorica abbiano avuto fra i loro testi le pagine di Gregorio, furono anche ben presto tradotti, il che costituisce un'ulteriore cartina al tornasole per comprovare l'alta considerazione in cui erano tenuti. Rufino di Concordia, insieme a Girolamo l'*interpres* per eccellenza della cultura cristiana, cercò di riproporre in latino la prosa piena di virtuosismi del Cappadoce fra il 399 e il 400, ma con scarsi risultati; esistono pure versioni antiche in armeno, copto, siriaco, arabo, etiopico, georgiano e in paleoslavo, a disegnare una straordinaria mappa di diffusione spaziotemporale.

Il contenuto di questi *Quarantacinque Discorsi* è vario e rispecchia le vicende personali dell'autore, che sono strettamente connesse con quelle della Chiesa d'Oriente in quel magmatico periodo che fu la seconda metà del sec. IV. Si collocano, cronologicamente, in un arco di tempo che va dal 362 al 383: i più importanti furono pronunciati negli anni 379-381, quando il vescovo sedeva sulla prestigiosa cattedra costantinopolitana e quando colse i suoi maggiori successi come oratore, di fronte ad un pubblico che Quasten non esita a definire appassionato di controversie. Non è dato sapere in base a quali criteri essi siano stati raccolti dopo la morte del presule e perché solo questi ci siano giunti: se per fattori unicamente meccanici di tradizione (perdita dei testi, ad esempio) o se effettivamente ci sia stata una selezione che ci ha tramandato gli scritti considerati più significativi, posto che questi lo siano. Quel che è certo è che la produzione oratoria del Nazianzeno doveva essere molto più vasta. Può essere utile la ormai tradizionale schematizzazione per argomenti e caratteri che li distingue in discorsi teologici; controversie; discorsi apologetici; panegirici, encomi di santi, sermoni liturgici per feste religiose, orazioni funebri fra cui le celeberrime pagine per il fratello Cesario, la sorella Gorgonia e l'amico Basilio, nonché l'altrettanto famosa esaltazione dei fratelli Maccabei, campioni della linea esegetico-filosofica etichettabile come "cristianesimo eroico" e "stoicismo cristiano"; discorsi di circostanza, quali quello apologetico *Sulla sua fuga*, il discorso pronunciato per la sua elezione a vescovo di Sasima e l'addio alla Chiesa di Costantinopoli del 381.

Il problema delle ricchezze (cf *Or.*, 16)

I *Discorsi* di Gregorio di Nazianzo hanno spesso un taglio etico-sociale ed affrontano problemi concreti, legati a situazioni contingenti, fra cui ad esempio quella di un cattivo raccolto che incida pesantemente sulla già disastrata economia della regione. Il Cappadoce intende in primo luogo ricordare ai suoi fedeli che tutto quanto capita nella vita terrena, soprattutto là dove si tratti di avvenimenti negativi, deve essere inteso come prova. Egli poi spiega quale debba essere l'atteggiamento da tenersi in situazioni del genere. Lo schierarsi del vescovo dalla parte dei deboli è giustificato su basi evangeliche, per cui la vera sapienza è il cristianesimo: in quest'ottica soltanto gli umili ricevono gloria e chi, secondo il *saeculum*, appare misero ed oscuro, in realtà viene preferito agli altri. La riprova è da vedersi nel fatto che semplici pescatori riuscirono a legare con i vincoli del Vangelo, come se fossero delle reti, tutto il mondo, vincendo quella sapienza che si situava, sul piano mondano e secondo logica, estremamente lontana da loro.

Naturalmente le idee di Gregorio in relazione al problema della ricchezza sono ben chiare: alla condanna dell'usura, uno dei mali del tempo, egli unisce quella di tutte le conseguenze che nascono da accentuati squilibri sociali: l'indebitamento, la speculazione, il crearsi di enormi latifondi nelle mani di pochi, a causa dell'accaparramento di terre tolte ai poveri.

Sul piano letterario, l'orazione risulta retoricamente ben costruita. Il passo che presentiamo (*Or.*, 16,18) è caratterizzato da tutta una serie di opposizioni, secondo un canone tipicamente sofistico, con *kóla* brevi all'interno di lunghi periodi, ricchi di strutture parallele e di inversioni. Rimandi espliciti o allusioni alla Scrittura sostanziano il discorso, rivelando come l'autore tenda sempre ad ancorare questioni economiche concrete e scottanti situazioni reali agli esempi biblici ed alla dottrina neotestamentaria.

16. 18. Uno di noi ha oppresso il povero e gli ha strappato parte della terra e ha superato il confine in modo disonesto, o con un furto, o con un'azione violenta, ed ha unito casa a casa e campo a campo, per portare via qualcosa al vicino; ed ha lottato per non avere più confinanti, come se fosse destinato ad abitare da solo sulla terra. Un altro ha contaminato il terreno con usure e interessi, sia raccogliendo da dove non aveva seminato, sia mietendo là dove non aveva disperso i semi, coltivando non la terra, ma il bisogno dei poveri. Un altro ancora ha defraudato delle primizie dell'aia e del torchio Dio, colui che tutto dona, e si è dimostrato nello stesso tempo ingrato e sciocco; non ha reso grazie per quello che possedeva e non si è procurato, con un atteggiamento che esprimesse nobili sentimenti, un bene futuro, nel caso che qualcosa gli manchi.

Un altro non ha avuto pietà di una vedova o di un orfano, e non ha dato pane o un po' di cibo a chi ne era privo, o piuttosto a Cristo, che viene nutrito attraverso coloro che ricevono nutrimento anche in minima quantità.

Colui che possiede verosimilmente molti beni e contro ogni speranza (questo è l'aspetto più ingiusto) si sente stretto nei suoi numerosi granai e ne riempie alcuni, ne vuota altri, per costruirne di più grandi per i frutti futuri, non sapendo di venire strappato (dalla morte) prima di realizzare le sue speranze, renderà conto delle ricchezze avute in questo mondo e di quelle che si aspettava, una volta diventato cattivo *amministratore* dei beni altrui.

Uno ha deviato il cammino degli umili ed ha spinto il giusto nell'ingiustizia. Un altro ha nutrito odio per chi lo biasimava sulle porte e ha provato orrore per un discorso onesto. Un terzo infine ha offerto sacrifici alla sua rete, che raccoglie molte prede, sia pure avendo in casa ciò che è stato portato via al povero, oppure non si è ricordato di Dio, o se ne è ricordato malamente, dicendo: «Benedetto il Signore, perché noi ci siamo arricchiti»; ed ha concepito un pensiero iniquo, quello di avere acquisito per proprio merito tutti i beni, da cui verrà il castigo. Per questo infatti la collera di Dio giunge sopra i figli della disobbedienza; per questo per loro o il cielo è chiuso, o si apre a stento; ma si aprirebbe molto di più se noi facessimo un radicale cambiamento di vita senza essere stati colpiti dalla punizione e se considerassimo davvero nostro prossimo chi ci viene fisicamente vicino.

I cinque *Discorsi teologici* (= *Or.*, 27-31)

Gli oratori cristiani, come abbiamo visto a proposito dell'*Hexaemeron* di Basilio, praticavano con molta frequenza la formula del ciclo di orazioni. Nell'estate o alla fine del 380 – la datazione pare ormai definitivamente accertata ed accettata – a Costantinopoli, il Nazianzeno si impegnò in questa serie di discorsi (le *Orationes* 27-31), che contribuirono a fare di lui non solo un oratore famoso, ma il "teologo" per eccellenza, intendendo con Jean Gribomont questo sostantivo più in senso letterario e mistico che "professorale" Il Nazianzeno affronta in questi testi, concepiti in modo unitario, tanto che il primo può essere considerato quale introduzione agli altri, il problema trinitario contro le distorsioni degli eretici e con l'intento di delineare le linee portanti della dottrina ortodossa sull'importantissima questione.

Discutere di teologia, delle relazioni fra le persone della Trinità, a quanto si legge nel *Discorso* 27, che apre la serie, doveva essere diventato, nella grande e colta città, una sorta di "gioco di società" o di "sport nazionale", se così si può dire. Con accenti senza dubbio satirici ne parla Gregorio allorché, in via preliminare, afferma la neces-

sità di un'accurata preparazione non tanto culturale e filosofico-religiosa, per affrontare simili argomenti, quanto spirituale. Solo una mente pura, un'anima monda dai peccati può dedicarsi a problematiche tanto elevate. E sono d'accordo con Moreschini allorché, nell'*Introduzione* alla sua traduzione italiana dei *Discorsi teologici*, rileva, al di là delle numerose esagerazioni della polemica antiariana, l'ironia degli scrittori niceni nei confronti dei seguaci di Ario, propensi a divulgare le loro "formulette" dottrinali a tutti, senza distinzione. «Il *discorso* 27 – scrive lo studioso – è rivolto, appunto, contro personaggi di questa risma, che si dedicavano alle discussioni teologiche nel bel mezzo del tifo per il circo o nel corso dei banchetti, a teatro e durante le situazioni meno consone all'argomento» (*o. c.*, p. 14). Alla pari, tuttavia, sono oggetto degli strali del Nazianzeno anche coloro, come Eunomio ed i suoi sostenitori, per i quali *theologheîn* significa "fare della pura tecnica filosofica"

Il sole (*Or.*, 28,29-31)[3]

Nel *Discorso* seguente, si affronta il primo problema: quello della possibilità della conoscenza di Dio per il cristiano. Al quesito il Nazianzeno risponde affermativamente, ma sottolinea con forza che l'uomo avrà sempre un'idea molto parziale o inadeguata della divinità, per il fatto che questa è incommensurabile. Se il Creatore può essere conosciuto attraverso le sue opere, la loro perfezione, l'ordine che le regola sono tali da permettere all'essere umano di comprendere solo la grandezza di Dio, che però rimane avvolto nel più fitto mistero. È evidente la polemica con Eunomio che, dando estremo rilievo e piena fiducia all'elemento razionale, si diceva convinto di poter conoscere l'essenza stessa dell'essere supremo.

A questo proposito, è molto interessante il brano relativo al sole, nel quale, secondo lo stile caratteristico dei Cappadoci, frequenti rimandi alla Scrittura si uniscono a suggestioni provenienti dalla filosofia classica. Qui, all'inizio del paragrafo 30, abbiamo una citazione esplicita da *Rep.*, VI,508c, e Platone è definito come *uno estraneo alla nostra fede*, con il quale è possibile entrare in consonanza. La parte finale dello stesso paragrafo è caratterizzata da un andamento stilisticamente molto ricercato, nel quale sono rintracciabili immagini poetiche con alle spalle una lunga tradizione, classica e veterotestamentaria. Queste, conservate e rilanciate dalla prosa del Nazianzeno, passeranno poi nel bagaglio proprio dell'innologia e della poetica bizantina. A proposito del paragrafo 31 e dell'assunto generale del *Discorso*, è stato osservato che anche l'antico stoicismo e l'apologetica cristiana avevano sfruttato l'osservazione della bellezza del creato per comprovare l'esistenza di Dio. La novità

3. Trad. it.: MORESCHINI C. (a cura di), *I cinque discorsi teologici*... [*o. c.* nella bibliografia].

di Gregorio sta nel relativizzare in assoluto quanto l'uomo può dire del Signore: la creatura umana arriva a comprenderne l'esistenza, ma l'essenza gli sfugge. Una puntata polemica contro l'astrologia, l'accenno ad un ordine angelico già ben definito, l'uso di terminologia filosofica per indicare la divinità sono altrettanti elementi da sottolineare in un testo che rende perfettamente ragione della grande fama del Cappadoce come teologo e come oratore.

28. 29. Chi ha mosso il cielo con il suo movimento circolare e ha posto nel loro ordine le stelle? O piuttosto, che cosa sono, prima ancora di questi fenomeni del movimento e dell'ordine, il cielo e le stelle? Sapresti dirmelo, tu che fai ragionamenti elevati ma ignori quello che ti sta davanti ai piedi e non sei capace nemmeno di misurare te stesso, mentre ti dai tanto da fare a conoscere quello che è superiore alla tua natura e resti a bocca aperta davanti alle cose smisurate? Sia pur possibile che tu comprenda i movimenti circolari e le orbite delle stelle, il loro avvicinarsi e il loro allontanarsi, il loro tramontare e il sorgere, certe parti delle costellazioni e il loro assottigliarsi e tutti i particolari di cui tu ti fai bello quando insegni questa tua scienza meravigliosa. Questo, però, non significa ancora comprendere la realtà delle cose, ma è soltanto una osservazione di un certo tipo di movimento, la quale, confermata da un esercizio prolungato, riunendo in una unità i dettagli osservati da più persone, ne ha quindi individuato la spiegazione e si è fatta chiamare "scienza": ad esempio, le fasi della luna sono diventate cosa nota alla maggior parte di noi perché la nostra vista è stata l'inizio della nostra conoscenza. Ma tu, anche se sei fin troppo esperto di questi fenomeni e, con ragione, vuoi farti ammirare per questa tua scienza, prova un po' a dirmi qual è la causa dell'ordine e del movimento degli astri. Per quale motivo il sole dà segnali di fuoco a tutta la terra e davanti agli occhi di tutti, come un corifeo, nascondendo le altre stelle con la sua luminosità più di quanto alcune di esse non facciano con altre? La dimostrazione di quel che sto dicendo è che, se alcune stelle brillano a gara con lui, il sole le supera per splendore e non lascia nemmeno percepire che esse sorgono insieme con lui. È bello come uno sposo, veloce come un gigante[4] e grande (non posso fare altro che esaltarlo servendomi delle mie Scritture). È tale la sua potenza che avvolge con il suo calore alcune cose quando parte da un'estremità, altre quando si muove da un'altra, e niente può evitarne gli effetti, ma ogni occhio si riempie di luce ed ogni sostanza corporea si riempie di calore: egli arde, ma non brucia, grazie alla mitezza della sua giusta temperatura e all'ordine del suo movimento, come se fosse da presso a tutti gli esseri e tutti li abbracciasse ugualmente.

4. Cf *Sal* 19 (18),6.

30. E quanto ti sembra importante questo particolare, se mai tu lo hai osservato? *Il sole è tra le cose sensibili quello che è dio fra le sostanze intelligibili:*[5] sono le parole di uno che è estraneo alla nostra fede. Il sole, infatti, illumina la nostra vista come Dio illumina la nostra mente; il sole è l'oggetto più bello tra tutti quelli che si vedono, così come Dio lo è tra tutte le sostanze intelligibili. Ma che cos'è quello che ha messo in movimento il sole fin dall'inizio? Che cos'è quello che lo muove continuamente e lo conduce in movimento circolare, mentre lui, il sole, per la sua intima essenza, starebbe immobile e non si muoverebbe? È veramente instancabile e donatore di vita e fa crescere gli esseri animati ed ha tutte quelle qualità che giustamente sono esaltate in lui dai poeti, e non cessa mai né di compiere il suo movimento, né di beneficare tutti gli esseri. Come mai il sole crea il mondo e la notte sotto la terra? Certo, io non so che cosa debba dire quando guardo il sole. In che cosa consiste l'aumento e la diminuzione dei giorni e l'uguaglianza di queste disuguaglianze, tanto per fare un'affermazione paradossale? E come mai crea e divide le une dalle altre le stagioni? Esse sopravvengono e si dipartono in buon ordine e, come in un coro, si intrecciano e si separano, ora per legge di amicizia, ora per un'esigenza di ordine e, un poco alla volta si sovrappongono l'una all'altra e, grazie alla loro vicinanza reciproca, si sottraggono alla nostra vista come fanno i giorni e le notti, per non farci provare dolore con una improvvisa sparizione. Ma basta, ora, parlare del sole: conosci tu la natura della luna e le sue fasi e la misura della sua luce e le sue orbite e come mai il sole signoreggia sul giorno mentre la luna è sul trono della notte, e l'una concede libero parlare agli animali selvatici, mentre l'altro desta l'uomo perché si rechi al lavoro,[6] sia che salga in alto nel cielo, sia che si abbassi per la nostra maggiore utilità? Hai tu compreso perché una catena tenga insieme le Pleiadi nella loro costellazione oppure perché vi sia la barriera di Orione,[7] come lo ha capito colui che conta il numero delle stelle ed assegna a tutte il loro nome?[8] Hai tu capito la differenza della gloria di ciascuna stella[9] e l'ordine del suo movimento, se vuoi che io abbia fiducia in te quando, basandoti sulle stelle, intrecci il destino delle nostre vicende e armi la creatura contro il suo creatore?

31. Che dici? Ci fermiamo qui con il nostro discorso, cioè alla materia e alle cose visibili? Oppure, siccome il nostro ragionamento sa che la tenda di Mosè è il corrispondente del cielo tutto quanto,[10] intendo

5. PLATONE, *Rep.*, VI,508c.
6. Cf *Sal* 104 (103),23.
7. Cf *Giobbe* 38,31.
8. Cf *Sal* 147 (146),4.
9. Cf *1 Cor* 15,41.
10. Cf *Ebr* 9,24.

dire del complesso formato dalle cose *che si vedono* e da quelle *che non si vedono*,[11] dobbiamo noi scostare la prima cortina,[12] oltrepassare la sensazione e penetrare entro le realtà sacre,[13] cioè nella natura intellettuale e celeste? Ma neppur questa noi siamo in grado di vedere senza il corpo, anche se essa è incorporea, perché essa è chiamata "fuoco" e "vento", o magari lo è. Dice infatti la Scrittura che Dio *fa dei venti i suoi messaggeri e delle fiamme del fuoco i suoi servitori*,[14] a meno che il termine "fare" non significhi "conservarli con la parola" grazie alla quale essi furono fatti. Ma hanno il nome di "vento" e di "fuoco": il primo in quanto sono sostanza intellettuale, l'altro in quanto sono sostanza purificatrice, perché io so che i medesimi titoli convengono anche alla prima natura. Insomma che questa natura sia per noi incorporea, o qualcosa di analogo! Vedi come siamo colti da vertigine quando parliamo di queste cose e non sappiamo fino a che punto dobbiamo spingerci, se non soltanto fino a sapere che ci sono degli angeli e degli arcangeli, dei troni, delle potestà, dei principati, delle dominazioni, degli splendori, delle ascensioni, cioè delle potenze intellettuali o intelletti, delle sostanze pure e incorrotte, immobili o difficilmente inclini a peggiorare, che sempre menano dei cori intorno alla prima causa. O come si potrebbero cantare quelle sostanze, che dalla prima causa traggono la loro illuminazione più pura, o una illuminazione diversa le une dalle altre in proporzione alla loro natura e al loro rango? Esse sono conformate e modellate dalla Bellezza al punto che sono anch'esse luci e possono illuminare anche altre luci, grazie al fluire e al distribuirsi della luce che proviene da quella originaria; eseguono la volontà divina, potenti per forza naturale ed acquisita; percorrono tutto l'universo, sono presenti a tutti in ogni luogo con la massima prontezza, grazie al loro zelo servizievole e alla loro natura leggera. Si sono attribuite chi l'una chi l'altra parte della terra, o sono state assegnate a reggere chi l'una chi l'altra parte dell'universo, nel modo che conosce Colui che ha stabilito e disposto tutto ciò. Esse conducono tutte le cose all'unità, cioè al cenno - a quello soltanto – di Colui che ha creato l'universo; cantano la magnificenza divina, contemplatrici eterne della eterna gloria, non perché debba ricevere gloria Dio (non vi è niente, infatti, che possa essere aggiunto alla sua pienezza, perché è lui che dona agli altri le cose buone), ma perché non cessino di ricevere benefici le sostanze che sono le prime dopo Dio.

11. *Col* 1,16.
12. Cf *Es* 26,31.
13. Cf *Ebr* 9,24.
14. *Sal* 104 (103),4.

Se tutto questo mio inno di lode corrisponde alla dignità del soggetto, è stata una grazia della Trinità e della natura divina, unica nei Tre; se invece è stato inferiore al mio desiderio, anche in questo modo il mio discorso ottiene la vittoria. Il premio per cui gareggiava, infatti, era quello di far capire che anche la natura delle sostanze seconde è superiore alla nostra intelligenza – figurarsi allora la natura della prima ed unica sostanza, che (esito a dirlo) è al di sopra di tutte le cose!

Problemi riguardo alla Trinità (*Or.*, 29-31)

I due *Discorsi* seguenti affrontano la problematica della Trinità e, in particolare, quella dei rapporti fra Padre e Figlio. Si pone in primo piano l'unità di natura delle tre Persone e si sottolineano la divinità del Logos e la sua "coeguaglianza" con il Padre, secondo la definizione di Quasten (vol. II, p. 244, trad. it.). Sempre in polemica con gli Ariani, Gregorio afferma il carattere misterioso della generazione divina, nel quadro di quella inconoscibilità di Dio di cui si è detto. Ogni riferimento a dati umani, secondo il teologo, deve essere usato con molta parsimonia: lo stesso rapporto Padre-Figlio non può essere ricondotto, attraverso il concetto di similitudine, a quello che intercorre per generazione fra un padre e un figlio qualunque: ogni antropomorfismo o meglio ogni immissione di carattere antropomorfo nella sfera della divinità devono essere evitati. Basilio è la fonte del Nazianzeno per quanto attiene alla teologia trinitaria: lo ha scritto egli stesso al suo amico in una lettera: *Fin dall'inizio vi ho preso, e vi prendo ancora, come mia guida e mio maestro di dogma* (*Ep.*, 58). Naturalmente non si tratta di una riproposta pedissequa, ma di una rielaborazione. Simonetti, a questo proposito, nei suoi studi fa emergere come dato caratterizzante una maggiore precisione di Gregorio rispetto al vescovo di Cesarea e porta come esempio il fatto che «le tre ipostasi vengono differenziate l'una dall'altra sulla base del rapporto d'origine, per cui il Padre non è generato, il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo procede dal Padre per mezzo del Figlio» (*Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze/Milano 1969, 239).

Sempre nel quadro della polemica contro gli Ariani, nel *Discorso* 30 vengono riesaminate le interpretazioni che questi ultimi davano di passi scritturistici ormai divenuti tradizionali là dove si trattava di affermare o di negare la divinità della Seconda Persona. La confutazione delle tesi degli eretici è quanto mai serrata.

Nell'ultimo *Discorso* infine cambia l'argomento e muta anche il bersaglio polemico. L'oggetto di discussione è lo Spirito Santo, il che naturalmente costringe Gregorio a fare i conti con le posizioni dei macedoniani. La Terza Persona della Trinità è consostanziale alle altre ipostasi divine ed è Dio. In questo caso egli supera apertamente la prudente posizione che, come abbiamo veduto, Basilio Magno aveva assunto a questo proposito.

Sulla fuga (oppure *Or.*, 2)

Di tipo apologetico-autobiografico, il *De fuga* può essere classificato anche fra i discorsi di circostanza. L'avvenimento cui Gregorio si riferisce è, ovviamente, la sua reazione all'ordinazione sacerdotale impostagli dal padre nel 362, anno in cui l'orazione fu effettivamente pronunciata: con ogni probabilità in seguito fu rimaneggiata e ampliata. Il Nazianzeno spiega il suo atteggiamento affermando di essersi sentito in qualche modo oggetto di violenza: l'imposizione degli ordini sacri lo costringeva di fatto ad abbandonare quella vita solitaria, di preghiera e di contemplazione che aveva scelto come la più consona al suo tormentato carattere. Inoltre lo aveva spaventato la dignità del sacerdozio: qui il discorso si dilata nella descrizione del sacerdote ideale, cui si contrappongono i preti indegni, espressione di una società corrotta. La *vis* polemica, la descrizione satirica della vita del tempo sono delle costanti nella produzione del Cappadoce. Il testo è stato principalmente recepito come un trattato sul sacerdozio: la critica ha messo in evidenza la funzione di modello e di fonte che esso ha avuto per Giovanni Crisostomo, nel momento in cui questi scriveva i suoi sei libri *Sul sacerdozio* ed echi ne sono stati visti anche nella *Regola Pastorale* di Gregorio Magno.

Il motivo della fuga (*De fuga*, 6-8, oppure *Or.*, 2,6-8)[15]

Abbiamo già richiamato il ruolo che Gregorio di Nazianzo dovrebbe avere in una storia, ancora da scrivere sulla scia dell'ormai antico saggio di Georg Misch, dell'autobiografia cristiana. Nel *Discorso* si trovano accenni ad avvenimenti che hanno segnato la vita dell'autore e spunti di "confessione" personale, ben lontana da quella agostiniana. Ciò risulta evidente nel passo che qui presentiamo, con il richiamo ai grandissimi e gravissimi pericoli superati promettendo a Dio di ritirarsi in solitudine e soprattutto con l'esplicita affermazione del suo amore per l'ascesi. Ne consegue un'esaltazione della vita monastica, espressa con terminologia mutuata da Basilio e da Gregorio Nisseno. L'idea della capacità di vivere nella carne staccati dalle pulsioni della medesima è uno dei motivi base che uniscono la riflessione mistica dei Cappadoci, insieme al concetto di vita angelica. Analogamente si può dire dell'immagine dello specchio, che ha origine veterotestamentaria e che è parte integrante della *Bildersprache* dei tre autori. La polemica contro i sacerdoti e i monaci indegni sul piano letterario stimola Gregorio che per l'immagine delle loro mani sporche opera certo una *variatio* su quanto si afferma in *Mt* 15,20, ma non è escluso che non si ricordi di *Iliade*, VI, 226: *vivido vino libare a Zeus*

15. La traduzione italiana di questo brano e del seguente è tratta da VISCANTI L. (a cura di), *Fuga e autobiografia* [o. c. nella bibliografia]

con mani impure non osò, e di altri passi segnalati da L. Viscanti nel suo commento *ad loc.* Su tutto domina il senso della grandezza del compito sacerdotale, di una dignità che deve essere unicamente espressione di virtù.

6. Che cosa dunque è successo dentro di me e qual è il motivo della mia disobbedienza? In quel momento era sembrato alla maggior parte delle persone che non fossi più in me e che fossi un altro diverso da quello che conoscevano, e che resistessi al di là della convenienza e che manifestassi dell'arroganza. Vogliate dunque ascoltare i motivi di questo mio comportamento, visto che da tempo ormai lo desiderate. Colpito da un fatto veramente inaspettato, come quelli rimasti sbigottiti da repentini strepiti, non mi potei valere della ragione e per questo persi quella modestia che sempre mi aveva accompagnato. Poi mi prese un certo onesto desiderio di vita tranquilla e solitaria, della quale ero sempre stato innamorato, come nessun altro studioso di eloquenza. Del resto, trovandomi una volta in mezzo a grandissimi e gravissimi pericoli, avevo promesso a Dio di ritirarmi in solitudine. Avendone poi fatta una certa esperienza, anche se appena iniziata, era cresciuto in me quel desiderio e non sopportavo più che mi si facesse violenza e che fossi spinto in mezzo ai trambusti del mondo, strappato come dal sacro rifugio di una tale vita.

7. Niente, infatti, mi sembrava tanto bello quanto zittire le sensazioni, estraniarsi dalla carne e dal mondo, e ritirarsi in se stessi, non curare le cose umane, se non per necessità, parlare con la propria anima e con Dio,[16] per vivere al di sopra della realtà fenomenica e portare in sé le divine ispirazioni, sempre pure e non mescolate con queste impressioni né con questi errori delle cose terrene. Diventare dunque uno specchio veramente immacolato di Dio e delle cose divine, ora e sempre, prendendo luce da luce e sostituendo la chiarezza là dove maggiore è la confusione, già godendo con le speranze presenti il bene della vita futura; conversare con gli angeli, pur stando ancora sulla terra, ma avendo abbandonato la terra perché innalzato dallo Spirito. Chi di voi conosce, per averlo provato, questo amore del quale io parlo, intende ciò che voglio dire e mi perdonerà la passione che allora mi aveva preso. Peraltro, così parlando, non potrei persuadere la maggior parte della gente comune, la quale anzi riderà, in quanto maldisposta; la gente tiene questo atteggiamento di sfiducia, sia perché è ignorante, sia per il comportamento di quegli uomini indegni della professione che svolgono: costoro ad una azione bella ascrivono una nomea brutta, alla filosofia danno il nome di vanagloria e si avval-

16. Cf *1 Cor* 14,28.

gono dell'aiuto, per così dire, dell'invidia e del vizio di molti di rivolgersi più facilmente al peggio, per commettere in ogni modo almeno uno dei due peccati seguenti: fare il male o non credere al bene.

8. Oltre a questo sentimento, poiché voglio svelarvi un segreto, ne ho provato un altro, non so se rozzo o raffinato. Io mi sono vergognato per conto degli altri, di quanti non essendo affatto migliori del resto della gente – e sarebbe anche assai se non fossero peggiori – come si dice, con le mani sporche e con le anime profane si accostano alle cose santissime e, prima che siano pur fatti degni di intervenirvi, rivendicano il diritto di sedere ai lati dell'altare. Intorno all'altare fanno una calca e un impesto, costoro, come se pensassero che questa dignità non fosse forma di virtù, ma un mezzo di sostentamento, non un pubblico servizio del quale rendere conto poi, ma un potere che sfugge ad ogni controllo.

L'esempio di Paolo (*De fuga*, 52-56, oppure *Or.*, 2,52-56)

Abbiamo già avuto modo di notare il grande spazio che Paolo ha quale punto di riferimento dottrinale nelle opere dei Cappadoci, in particolare del Nisseno, che significativamente lo definisce "il Grande" Qui il Nazianzeno presenta l'Apostolo come modello di abnegazione sacerdotale, come uomo che per diffondere la fede non esita ad affrontare pericoli e a dimenticare se stesso. Il ritratto che Gregorio ne fa è quello di chi antepone il Vangelo e Cristo a tutto: le pagine che seguono sono letteralmente composte da citazioni paoline – introdotte anche, al paragrafo 53, nella forma della *praeteritio* – cui si affiancano riprese dall'Antico Testamento, là dove si tratta di delineare, in opposizione alla figura paradigmatica dell'Apostolo, quella del falso profeta. Un dato importante che lega Gregorio a Paolo è costituito dal fatto che quest'ultimo potrebbe essere definito come il fondatore dell'autobiografia cristiana, con i tutti i valori di edificazione che questa viene ad assumere.

52. E poiché abbiamo fatto menzione di Paolo e di quelli della sua sorta, tralasciamo, se vi pare, tutti gli altri che furono proposti al popolo o per legislatori o per profeti o per capi militari o per altro ufficio del genere. Mi riferisco a Mosè, Aronne, Giosuè, Elia, Eliseo, i Giudici, Samuele, David, la moltitudine dei profeti, Giovanni, i dodici discepoli, gli altri che vennero dopo di quelli, i quali con molti sudori e fatiche passarono attraverso le presidenze e ciascuno al suo tempo. Tralasciando tutti questi, proponiamoci solamente Paolo a testimone delle nostre parole e in lui consideriamo quale e quanto gran cosa sia la cura delle anime e se essa è di poco impegno o di piccola intelligenza. Ma per poter conoscere e constatare ciò con estrema facilità, ascoltiamo ciò che dice Paolo stesso di sé.

53. Tralascio di parlare delle fatiche, delle veglie, delle paure, delle afflizioni di fame, di sete, di freddo, di nudità e di quelle che lo insidiavano dal di fuori e che gli si opponevano dal di dentro. Lascio pure da parte le persecuzioni, i conciliaboli, le prigioni, i ceppi, gli accusatori, la morte incombente e a ogni giorno e ad ogni ora, la cesta, le lapidazioni, le bastonature, l'essere andato ramingo, i pericoli per terra, quelli per mare, l'abisso, i naufragi, *pericoli di fiumi, pericoli di ladroni, pericoli dalla sua gente, pericoli tra i falsi fratelli*;[17] guadagnarsi la vita con le sue mani,[18] il Vangelo predicato gratuitamente.[19] Quale spettacolo era per gli angeli e per gli uomini,[20] mediatore fra Dio e gli uomini, per questi combattendo, per quello adducendo e conciliando un popolo eletto.[21] A parte tutto questo, chi potrebbe degnamente passare in rassegna la sua quotidiana direzione, la sua sollecitudine verso ciascuno, la cura per tutte le Chiese,[22] l'essere spiritualmente solidale e fraterno con tutti? Qualcuno inciampava e Paolo se ne affliggeva; un altro veniva scandalizzato e Paolo fremeva.[23]

54. E la sua instancabile opera nell'insegnamento? E la varietà della cura? E la sua umanità? E la sua austerità, ancora? E la commistione e l'unione di entrambe, sicché non era troppo morbido per benevolenza né troppo aspro per severità? Egli detta la legge per schiavi e padroni,[24] per chi comanda e per chi è comandato,[25] per uomini e per donne,[26] per genitori e figli,[27] per il matrimonio e per il celibato,[28] per la continenza e per la dissolutezza,[29] per la sapienza e per l'ignoranza,[30] per la circoncisione e per il prepuzio,[31] per Cristo e per il mondo,[32] per la carne e per lo spirito.[33] Ringrazia alcuni, attacca altri. Ad alcuni dà il nome di gioia e di corona,[34] ad altri rimprovera la loro insensatezza.[35] Con quelli che avanzano rettamente si fa compagno di strada e di fatica; trattiene invece coloro che battono la cattiva strada. Ora nega,[36] ora conferma la sua carità.[37] Ora piange, ora esulta. Ora dà latte a bere,[38] ora tocca i misteri.[39] Ora accondiscende, ora solleva con sé. Ora minaccia la verga, ora propone lo spirito di dolcezza.[40] Ora si alza sopra quelli che si innalzano, ora si fa tapino

17. Cf *2 Cor* 11,26.
18. Cf *1 Cor* 4,12.
19. Cf *1 Cor* 9,18.
20. Cf *1 Cor* 4,9.
21. Cf *1 Cor* 1,26-29; *Dt* 7,6 e 14,2.
22. Cf *2 Cor* 11,28.
23. Cf *2 Cor* 11,29.
24. Cf *Ef* 6,5-9; *Col* 3,22 e 4,1.
25. Cf *Rom* 13,1-7.
26. Cf *Col* 3,18-19.
27. Cf *Ef* 6,1-4.
28. Cf *Ef* 5,22-33; *1 Cor* 7,1-16.
29. Cf *1 Cor* 7,9.
30. Cf *1 Cor* 12,8.
31. Cf *Rom* 2,25-29.
32. Cf *Rom* 1,9; *1 Cor* 3,21-23.
33. Cf *Rom* 2,28-29.
34. Cf *Fil* 4,1.
35. Cf *Gal* 3,1.
36. Cf *1 Cor* 5,5.
37. Cf *2 Cor* 2,8.
38. Cf *1 Cor* 3,2.
39. Cf *1 Cor* 2,7; 4,1; 15,51; *Ef* 3,3.
40. Cf *1 Cor* 4,21.

con i tapini. Ora è ultimo fra gli apostoli,[41] ora promette testimonianza del Cristo che parla in lui.[42] Adesso desidera l'esilio, la morte, e vi si prepara, adesso per conto loro ritiene più necessario rimanere nella carne.[43] Non cerca, infatti, quello che è suo, ma l'utile dei suoi figli, che egli ha generato in Cristo per mezzo del Vangelo.[44] Questo è il fine di ogni potere spirituale: dappertutto trascurare il proprio utile per l'utile degli altri.

55. Mena vanto delle infermità e delle tribolazioni.[45] Come di un altro suo ornamento, si compiace della mortificazione;[46] è sublime quanto alle cose della carne e si vanta di quelle dello spirito;[47] quanto alla dottrina non è sprovveduto[48] e dice di guardare come attraverso uno specchio e per enigma.[49] Confida nello spirito e mortifica il corpo, purificandolo come un nemico.[50] In questa maniera, che cosa ci insegna e in che cosa ci educa? A non pensare alle cose di quaggiù,[51] a non inorgoglirci del nostro sapere,[52] a non svegliare la carne a danno dello spirito.[53] Per tutti combatte, per tutti prega, verso tutti è zelante,[54] s'infiamma per tutti, siano fuori o sotto la Legge; predicatore delle genti,[55] guida dei Giudei.[56] Ebbe l'ardire[57] – ne ho un po' anch'io per parlare agli altri di lui – di (fare) qualcosa ancora di più grande a favore dei suoi fratelli secondo la carne: per la sua carità desidera che siano posti presso Cristo in sua vece.[58] Quale grandezza d'animo! Quale fervore dello spirito! Imita Cristo che si fece maledizione per noi,[59] che prese le nostre debolezze e sopportò le nostre malattie,[60] ovvero – per parlare più modestamente – accetta, per primo dopo Cristo, di soffrire, anche come empio, qualcosa per loro, purché si salvino.

56. Ma perché dico le cose ad una ad una? Vivendo egli non per sé, ma per Cristo e per la sua predicazione, crocifiggendo il mondo a sé e crocifisso al mondo[61] e alle cose non visibili, ritiene ogni cosa poco importante e inferiore al suo desiderio,[62] anche se ha adempiuto al Vangelo andando da Gerusalemme fino all'Illiria,[63] anche se ha raggiunto il terzo cielo in seguito ad una visione, anche se è stato spettatore del Paradiso, anche se è stato ascoltatore di parole per noi

41. Cf *1 Cor* 15,9.
42. Cf *2 Cor* 13,3.
43. Cf *Fil* 1,23-24.
44. Cf *1 Cor* 4,15.
45. Cf *2 Tess* 1,4.
46. Cf *2 Cor* 4,10.
47. Cf *1 Cor* 9,11.
48. Cf *2 Cor* 11,6.
49. Cf *1 Cor* 13,12.
50. Cf *1 Cor* 9,27.
51. Cf *Col* 3,2.
52. Cf *1 Cor* 8,2.
53. Cf *Gal* 5,17.
54. Cf *2 Cor* 11,2.
55. Cf *1 Tim* 2,7.
56. Cf *1 Cor* 9,20.
57. Cf *2 Cor* 11,21.
58. Cf *Rom* 9,3.
59. Cf *Gal* 3,13.
60. Cf *Mt* 8,17; *Is* 53,4.
61. Cf *Gal* 6,14.
62. Cf *Fil* 3,8.
63. Cf *Rom* 15,19.

segrete.[64] Queste cose fece Paolo e quelli, se ci sono stati, come lui nello spirito. Ma temo che noi a paragone di questi siamo degli stolti principi di Tani,[65] esattori fin delle ultime spighe,[66] uomini che falsamente professano di *beatificare il popolo*,[67] mentre – dirò di più – sono beatificati da quello. Inoltre perturbatori della strada dei vostri piedi,[68] ovvero ingannatori che spadroneggiano, capi di giovane età[69] e sprovveduti di senno, e che non hanno né pane né mantello per guidare alcuno;[70] profeti che insegnano cose inique;[71] capi disobbedienti e degni di cattiva nomea insieme con i loro familiari a causa della durezza della fame,[72] sacerdoti molto lontani dal parlare al cuore di Gerusalemme:[73] tutte queste cose appunto bene condanna e testimonia Isaia, purificato dal serafino e dal carbone.[74]

EPISTOLARIO

Come Basilio e Gregorio di Nissa, anche il Nazianzeno ci ha lasciato un ricco *corpus* di Epistole che, primo autore nella storia, egli stesso raccolse e pubblicò. Il tutto si iscrive nel quadro della richiesta di Nicobulo, curioso di sapere quali fossero le regole della epistolografia ed al quale, come abbiamo visto, lo stesso Nazianzeno aveva proposto per modello Basilio (cf p. 298). Nelle sue *Epp.*, 51 e 54, Gregorio aveva tracciato, in perfetta consonanza con le norme della retorica pagana dell'epoca, alcune regole cui doveva attenersi il buon epistolografo: brevità, chiarezza, semplicità e grazia.

Di vario contenuto, con prevalente taglio autobiografico, le *Lettere* che ci sono giunte furono redatte per la maggior parte negli anni 383-389 ad Arianzo. Molte hanno notevole importanza sul piano teologico, perché l'autore vi affronta argomenti di attualità dottrinale.

La Madre di Dio (*Ep.*, 101,16-18.30.32 *a Cledonio*)

Fra le Epistole teologicamente rilevanti, occupa un posto privilegiato la 101, composta probabilmente nel 382 e della quale si servì il Concilio di Efeso (431). Ai paragrafi 16-18.30.32 il Nazianzeno affronta un problema scottante: la definizione della vergine Maria quale *theotókos*, madre di Dio. Appaiono in evidenza lo stretto rapporto fra cristologia e mariologia e la centralità della maternità divina della Vergine, attorno alla quale ruotano tutta la storia della salvezza e l'intera dottrina cristiana.

64. Cf 2 *Cor* 12,2-4.
65. Cf *Is* 19,11.
66. Cf *Is* 3,12.
67. *Is* 9,15.
68. Cf *Is* 3,12.
69. Cf *Is* 3,4.
70. Cf *Is* 3,7.
71. Cf *Is* 9,14.
72. Cf *Is* 8,21.
73. Cf *Is* 40,2.
74. Cf *Is* 6,6.

16. Se uno non ammette che la beata Maria è Madre di Dio, è separato dalla divinità. Se uno pretende che il Cristo sia passato attraverso la Vergine come per un canale, senza essere formato in lei insieme divinamente e umanamente: divinamente perché senza l'intervento di un uomo, umanamente perché secondo le leggi della gestazione, è parimenti ateo. 17. Se uno dice che l'uomo fu dapprima formato, per così dire, poi rivestito della divinità, deve essere pure condannato, giacché non ci sarebbe più generazione divina, ma parvenza di generazione. 18. Se uno introduce la generazione di due figli, uno di Dio Padre e un altro della madre, abolendo l'unità e l'identità, perda la sua parte dell'adozione promessa a coloro che credono con rettitudine.

30. Se uno pretende che la sua carne sia discesa dal cielo, che non sia di quaggiù, non di noi ma superiore a noi, sia anatema. (...) 32. Se uno confida in lui come in un uomo che fosse sprovvisto di spirito umano, è in verità sfornito egli stesso di spirito e del tutto indegno di salvezza, giacché ciò che (il Cristo) non ha assunto, non ha neppure guarito, ma ciò che ha unito alla sua divinità è pure salvato.

Bibliografia

Cf. CPG II, 3010-3125; DPAC II, 1707-1712: s. v. (GRIBOMONT J.); QUASTEN, II, 238-257.

Indicazioni biliografiche

BELLINI E., *Bibliografia su san Gregorio Nazianzeno*, in "La Scuola Cattolica". Supplemento bibliografico 98 (1970) 165-181; TRISOGLIO F., *S. Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1965)*, Torino 1974.

Principali edizioni

1) Edizioni complessive: PG 35-38.
2) Edizioni di singole opere (in ordine cronologico): *Lettres*, vol. 1 e 2, ed. GALLAY P. (= CUF), Paris 1964 e 1967; *La passion du Christ*, ed. TUILIER A. (= SC 149), Paris 1969; *Lettres théologiques*, ed. GALLAY P. (= SC 208), Paris 1974; *Discours 1-3*, ed. BERNARDI J. (= SC 247), Paris 1978; *Discours 27-31 (Discours théologiques)*, ed. GALLAY P. (= SC 250), Paris 1978; *Discours 20-23*, ed. MOSSAY J. (= SC 270), Paris 1980; *Discours 24-26*, ed. MOSSAY J. (= SC 284), Paris 1981; *Discours 4-5 (Contre Julien)*, ed. BERNARDI J. (= SC 309), Paris 1983; *Discours 32-37*, edd. GALLAY P. et MORESCHINI C. (= SC 318), Paris 1985; *Carmina de virtute 1a/1b*, edd. PALLA R. und KERTSCH M., Graz 1985; *Über die Bischöfe (carmen 2,1,12)*, ed. MEIER B., Paderborn 1989; *Discours 38-41*, edd. GALLAY P. et MORESCHINI C. (= SC 358), Paris 1990; *Discours 42-43*, ed. BERNARDI J. (= SC 384), Paris 1992.

Traduzioni (più recenti, in ordine cronologico)

In italiano: *La passione di Cristo*, a cura di TRISOGLIO F. (= CTP 16), Roma, 1979; *Omelie sulla Natività*, a cura di MORESCHINI C. (= CTP 39), Roma 1983 [traduce le *Or.*, 38-40]; *I cinque discorsi teologici*. Appendice: *Lettere teologiche. Il mistero cri-*

stiano. Poesie (Carmina Arcana), a cura di MORESCHINI C. (= CTP 58), Roma 1986; *Fuga e autobiografia*, a cura di VISCANTI L. (= CTP 62), Roma 1987. In francese: i testi nella succitata collana SC. In inglese: *Selected Poems*, a cura di MC GUCKIN J. A., Oxford 1986; *Three Poems*, a cura di MEEHAN D. M., Washington 1987 [*Concerning his own Affairs; Concerning himself and the Bishops; Concerning his own Life*]. In tedesco: *Briefe*, a cura di WITTIG M., Stuttgart 1981; *Reden (Über den Frieden, über die Liebe zu den Armen)*, a cura di HAEUSER P., München 1983; *Carmina de virtute 1a/1b*, a cura di PALLA R., *o. c.*; *Gegen die Habsucht (carmen I,2,28)*, a cura di BEUCKMANN U., Paderborn 1988; *Über die Bischöfe (carmen 2,1,12)*, a cura di MEIER B., *o. c.*

Strumenti di lavoro

Repertorium Nazianzenum, Orationes, Textus Graecus, I: *Codices Galliae*, a cura di MOSSAY J., Paderborn 1981; II: *Codices Americae, Angliae, Austriae*, a cura di MOSSAY J, con la collaborazione di LEQUEUX X., Paderborn 1987.
Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. V: *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, a cura di AA. VV., Paris 1991.

Studi[75]

AA. VV., *Il Symposium Nazianzenum* (Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981), Actes du Colloque International, ed. MOSSAY J., Paderborn 1983.
BERNARDI J., *Saint Grégoire de Nazianze observateur du milieu ecclésiastique et théoricien de la fonction sacerdotale*, in MANDOUZE A. et FOUILHERON J. (edd.), *Migne et le renouveau des études patristiques*. Actes du Colloque de saint-Flour, 7-8 juillet 1975, Paris 1985, 349-357; BOTTINO A., *Sangue e antropologia biblica in S. Gregorio Nazianzeno*, in AA. VV., *Atti della settimana «Sangue e antropologia nella letteratura cristiana»* (Roma 29 novembre-4 dicembre 1982), vol. III, Roma 1983, 1207-1229; CATALDO A., *Virtù e ricerca di Dio nell'epistolario di S. Gregorio di Nazianzo*, in "Sileno" 5-6 (1979-1980) 183-207; CATAUDELLA Q., *Influssi di poesia classica anche latina negli epigrammi cristiani greci*, in AA. VV., *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, 79-92; COULIE B., *Les richesses dans l'oeuvre de saint Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique*, Louvain-la-Neuve 1985; CRISCUOLO U., *Gregorio di Nazianzo e Giuliano*, in AA. VV., *«Talariskós». Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli 1987, 165-208; ELLVERSON A. S., *The Dual Nature of Man. A Study in the theological Anthropology of Gregor of Nazianzus*, Uppsala 1981; GALLAY P., *La Bible dans l'oeuvre de Grégoire de Nazianze le Théologien*, in MONDÉSERT C. (ed.), *Le mond grec ancien et la Bible*, Paris 1984, 313-334; KURMANN A., *Gregor von Nazianz, Oratio IV gegen Julian. Ein Kommentar*, Basel 1988; MORESCHINI C., *Poesia e cultura in Gregorio Nazianzeno*, in FELICI S. (a cura di), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, Roma 1988, 51-63; REGALI M., *Forme e motivi dell'epitalamio nella poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, in "Le Muséon" 96 (1983) 87-96; TRISOGLIO F., *Forme e sviluppi del monologo nel «Christus patiens»*, in "Civiltà Classica e Cristiana" 1 (1980) 7-48; ID., *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*, in "Augustinianum" 25 (1985) 793-832; ID., *La pace in san Gregorio di Nazianzo*, in "Civiltà Classica e Cristiana" 7 (1986) 193-229; ID., *S. Gregorio di Nazianzo, l'uomo attraverso all'oratore*, Genova 1987; WYSS B., *Gregor II (Gregor von Nazianz)*, in *RAC* 12 (Stuttgart 1983) 793-863; WYSS B., *Gregor von Nazianz*, in GRESCHAT M. von (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*. II. *Alte Kirche* 2 (Stuttgart 1984) 21-35; ZINCONE S., *L'anima come immagine di Dio nell'opera di Gregorio Nazianzeno*, in "Civiltà Classica e Cristiana" 6 (1985) 565-571.

75. Mi limito ad elencare alcuni studi usciti su questo autore nel decennio 1980-1990.

SANT'EPIFANIO DI SALAMINA

Vita

Epifanio nacque fra il 310 ed il 315 d.C. in un villaggio palestinese nei pressi di Eleuteropoli, da genitori forse già cristiani. Giovane, si recò in Egitto, ove, dopo esperienze varie, soggiornò a lungo fra monaci e ne assunse quell'impronta che rimase fondamentale nella sua vita. Tornò ventenne nel paese natale e vi fondò un monastero di cui fu presbitero. L'abbandonò poi, forse per rivalità col vescovo di Eleuteropoli e venne a Cipro. Qui nel 366/7 fu eletto vescovo a Salamina (Costanza, Famagosta), ed in ciò dovette esercitare un certo peso l'amicizia stretta da Epifanio con Atanasio già nel 362 (inizio del cosiddetto scisma antiocheno), per identità di concezioni cristologiche e trinitarie. Gli impegni della carica, che coperse per ben 30 anni, non impedirono ad Epifanio di mantenere contatti coi monasteri palestinesi; anzi ne istituì numerosi altri nella stessa Cipro.

Uomo di grande zelo religioso, sempre vicino ai sofferenti ed ai poveri, fu intransigente difensore della dottrina della Grande Chiesa e nemico acerrimo di ogni tipo di deviazione dalla tradizione apostolica. Ciò spiega il carattere di quasi tutta la sua opera letteraria ed anche (eccezione fra i grandi Padri contemporanei) la sua inesorabile avversione ad ogni filosofia: esempio, Origene. Proprio l'intervento nella controversia origenista (seconda fase, 400-402), dà la misura del comportamento quasi fanatico, e perciò della debolezza, di Epifanio. Già antiorigenista, si lasciò dominare dal vescovo di Alessandria Teofilo e sfruttò come argomento della disputa dottrinaria i suoi risentimenti privati. Ebbe così parte attiva nella convocazione del sinodo «della Quercia» a Costantinopoli (403), che dichiarò deposto il vescovo Giovanni Crisostomo come contagiato di eresia origenista. Prima della condanna, forse ravvedutosi o resosi conto della superiore umanità del Crisostomo, lasciò Costantinopoli e morì durante il viaggio di ritorno a Cipro (402 o 403).

Queste le principali notizie sulla sua vita. Non si ricavano dalla fantasiosa biografia scritta tardivamente da due suoi ammiratori ciprioti e preposta alle edizioni antiche delle sue opere, ma da fonti più accreditate: Socrate (*H. E.*, VI,12-14), Sozomeno (*H. E.*, VI,32; VIII,15, ecc.), Palladio (*Dial.*, 16, ecc.). Girolamo, fedele ad Epifanio nella controversia origenista, ha lasciato molte testimonianze su di lui nel *Contra Rufinum* e *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, nonché nel *De viris illustribus* (§ 114) e nell'epistolario (cf *Epp.*, 90. 92. 108). Non mancano poi accenni autobiografici dell'autore stesso nei suoi scritti (ad es. *Panarion*, *haer.* 26; sul soggiorno in Egitto, cf il preambolo dell'*Ancorato*, p. 1 Holl).

Opere

Epifanio ebbe per tutta la vita un pensiero fondamentale: la difesa della tradizione ecclesiastica – la «Santa Chiesa di Dio» – dai pericoli di deviazioni, fratture, polemiche, inquinamenti, costituiti dalle eresie. A questa direttiva è consacrata, come si è accennato, la maggior parte della sua opera letteraria. Egli sta al termine della lunga linea eresiologica che era iniziata da Giustino e proseguiva con Ireneo ed Ippolito. Gli eresiologi che vennero dopo di lui, come Filastrio, tennero presente la sua opera o addirittura ne fecero estratti e riassunti. Il *corpus* delle opere di Epifanio comprende:

1) *Ancorato*, l'*Ancora della Fede* (del 374), un manuale di teologia cristiana, ove nell'esposizione della dottrina ortodossa interferiscono pagine polemiche contro le più vitali ed agguerrite eresie cristologiche del tempo; anzi lo scritto è forse in funzione della polemica. Esso fu richiesto al vescovo dalla comunità di Siedri in Panfilia, turbata da un gruppo di eretici negatori dello Spirito Santo, gli Pneumatomachi. L'*Ancorato* diventa così una prolusione all'opera ben più poderosa che di lì a poco seguirà.

2) *Panarion*. Diviso in 3 grossi libri (e 7 tomi, ognuno con indici e sommari) dall'autore stesso che espone un accurato piano dell'opera, il *Panarion* o *Cassetta dei medicinali* vuole essere l'antidoto contro i micidiali veleni sparsi dall'eresia. In 80 capitoli di varia ampiezza Epifanio tratta di altrettante posizioni ereticali: il numero, già fissato nel c. 13 dell'*Ancorato*, è quasi certamente programmato in base alle famose 80 concubine del *Cantico dei Cantici* (6,8); e dunque è dubbio che risponda in qualche modo alla realtà storica. Lo lascia sospettare l'autore stesso, quando, ad es., confessa di non conoscere appieno l'eresia di cui sta discorrendo e rimane sul generico, oppure ammette che

due eresie sono in sostanza simili: evidentemente si tratta di geminazione di uno stesso fenomeno. In più nel numero sono comprese le sette del giudaismo e, in un accenno quanto mai scarno ed approssimativo, le scuole filosofiche greche. È s'intende. L'autore parte dal concetto della verità unica, universale ed eterna: essa si viene delineando dall'origine del mondo, via via attraverso il giudaismo ortodosso ed il cristianesimo ortodosso. Perciò tutte le posizioni di pensiero o religiose che coscientemente o meno si sono costituite al di fuori di tale linea finiscono col caratterizzarsi come "*scelte*", parziali ed immature, cioè come *hairéseis*.

Comunque il *Panarion* è il più completo trattato sulle eresie che l'età dei Padri ci abbia lasciato. Per ogni eresia è data normalmente una rapida esposizione ed una più ampia e circostanziata confutazione. La distribuzione della materia è ineguale. Delle due vaste sezioni in cui potremmo suddividerla – gnostici da un lato e grandi eresie cristologiche e trinitarie dall'altro – tralasciando il giudeo-cristianesimo, Epifanio espone più estesamente e con maggior pertinenza la seconda: egli è parte in causa nella lotta, e l'esposizione letteraria gli riesce più facile, più sicura e più originale. Per la storia delle eresie a lui più lontane nel tempo si avvale naturalmente di fonti scritte, in primo luogo di Ireneo e di Ippolito, che in alcuni tratti riproduce o riassume, o ricopia citandoli espressamente. Nel 375 due presbiteri, Acacio di Berea e un Paolo, che avevano letto l'*Ancorato*, richiesero ad Epifanio un più completo quadro storico delle eresie: Epifanio rispose col *Panarion*, che nel 377 era già completato.

3) Opere di contenuto vetero-testamentario:

a) *Sulle misure e sui pesi biblici*. Il titolo è appropriato per alcune parti dello scritto; per il resto esso costituisce un manuale introduttivo allo studio dell'Antico Testamento: canone, traduzioni, geografia della Palestina (nell'originale greco solo la parte iniziale; completa una versione siriaca).

b) *Sulle dodici pietre preziose*, che figuravano nella veste sacerdotale di Aronne (cf *Es* 28,17-21). Il trattato, composto nel 394 o poco prima, è una spiegazione allegorica delle pietre (frammenti in greco, parziali versioni armena e latina, completo in georgiano).

4) Lettere. Ne restano, oltre a frammenti vari, tre intere, una sulla verginità di Maria, inserita nel c. 78 del *Panarion*, e due in traduzione latina nell'epistolario geronimiano (*Epp.*, 51 e 91, sulla questione origenista).

Restano altri scritti di cui si sospetta l'autenticità o sicuramente apocrifi, come il celebre *Physiologus*, il prototipo dei bestiari medievali.

Epifanio, teologo ed eresiologo

Da queste opere emerge una figura di uomo perfettamente coerente con quanto si conosce della sua biografia. Questo Padre della Chiesa non ha prodotto avanzamenti, correzioni, idee nuove nel mondo della teologia del suo tempo; ha illuminato le dottrine ricevute per tradizione, preoccupato soprattutto di dimostrare la granitica solidità e l'immutabilità di questa tradizione. Essa deve essere solo adeguatamente interpretata, ma nulla vi si può aggiungere né togliere, poiché sempre latente è il pericolo di scivolare nell'eresia. Nella confutazione degli avversari il pio monaco svelava un aspetto aggressivo e battagliero che gli è comune, certo, con gli altri eresiologi. Ma invano si cercano in lui quei tratti di fine ironia che illuminano qua e là l'esposizione di Ireneo. C'è invece nella polemica di Epifanio una tendenza prepotente all'invettiva che trascende in un sarcasmo sgarbato e greve: questo è il tono costante del suo *Panarion*. Quando conclude i capitoli sugli eretici non sa fare di meglio che paragonarli di volta in volta a varie specie di rettili. L'ascendente è certo evangelico (*razza di vipere...*: *Mt* 3,7), ma in Epifanio la qualifica si traduce in un insulto, monotono e mortificante. Dal punto di vista dottrinale la ragione sta dalla sua parte, ma i modi che caratterizzano la sua battaglia finiscono col renderci quasi più simpatici quei partigiani dell'errore, che egli con tanto zelo combatte.

ANTOLOGIA

Ai predicatori (*Ancor.*, 107,1-7)

Epifanio non fu solo uomo di lettere e versato nelle questioni teologiche. Traluce qua e là dalle sue pagine un vigoroso impegno pratico. Ecco ad es. come egli tratteggia la figura ideale del predicatore cristiano. «Dar credito coi fatti alle parole» è esattamente il contrario dell'atteggiamento di vergognosa incoerenza che già molto tempo prima di lui un polemista pagano, Luciano di Samosata, biasimava ripetutamente nei predicatori o filosofi itineranti cinici e stoici.

107. 1. Quando in mezzo all'assemblea dei fedeli mettete in chiaro tutte queste cose,[1] sciogliete il tristo calzare della via di morte [legato

1. Nel capitolo precedente aveva ricordato quali esempi della corruzione morale dei pagani le perversioni erotiche di celebri personaggi e le divinizzazioni scandalose dei loro amasi.

ai piedi] di coloro che avevano preso l'abitudine di procedere in questo modo.[2] Altri allontanateli dall'adulterio attirandoli alla temperanza: anzi non soltanto distoglieteli dagli amori furtivi, ma [esortateli] anche al disprezzo della propria moglie, secondo la continenza, perché *il tempo s'è fatto breve*, come dice il santo apostolo.[3] E catechizzate i dissoluti, affinché non incorrano nella punizione per aver vissuto una vita empia riguardo a Dio e agli uomini. 2. E quando vi sarete sforzati di trasmettere loro tutti questi ammaestramenti, persuadeteli ad accogliere senza riserve le vostre parole anzitutto mettendole voi in pratica e dandone in voi stessi la rappresentazione. Date credito coi fatti alle parole con le quali avete prima ammaestrato voi stessi per potere avere altri come discepoli.[4] 3. Tratteneteli anche col silenzio, a mo' del sole che pur senza parole ammaestra tutti ovunque: dal suo sorgere e pur tacendo insegna a tutti le loro arti. 4. Una volta fatta capire l'utilità di tutto questo ai vostri figli ossia fratelli più fedeli, fatevi loro da guida a *conquistare la patria in cielo*,[5] mentre ancora camminano sulla terra, e suscitate in tutti quelli in cui potete l'amore per la vita monastica. 5. Aiutati dalla solidità della fede sincera che è in voi, mostrate disprezzo per gli eretici, mettendo a tacere Manichei e Marcioniti[6] e gli altri della loro congrega; teneteli lontano dal gregge di Dio, dissolvendone tutte le speciose ragioni. Insomma, tappate loro la bocca: 6. troppo gridano contro Dio e contro i suoi santi profeti, sfacciatamente, perché sono vuoti e privi di Spirito Santo; e bestemmiano il Creatore dell'universo. Tutti i beni che Dio ha elargito a tutti gli uomini attraverso i suoi santi profeti, in profezia di spirito, costoro li detestano. Terrestri e materiali come sono, essi giudicano [«psichicamente»][7] le profondità della legge e dei profeti, e non le capiscono, ma blaterano a vuoto. 7. Immediatamente, senza titubanze, scrollate di dosso a chi vi ascolta i loro errori [confutandoli][8] con argomentazioni veraci: poiché i folli saranno spazzati via coi vostri discorsi come stecchi nella corrente di un fiume impetuoso.

2. I pagani invischiati in amori contro natura. Il testo greco è guasto. Holl corregge con l'aiuto di un frammento di versione saidica rimastoci per questa parte (cf p. 130 e *Nachtrag* del vol. I). Avremmo così (*hypódema*, non *hypódeigma* dei mss.) un ricordo di *Mc* 1,7 paralleli.

3. San Paolo in *1 Cor* 7,29.

4. Cf *2 Tim* 2,2.

5. *Fil* 3,20.

6. Cita questi come esponenziali rappresentanti del vario mondo ereticale; vi consacrerà due lunghissimi capitoli nel *Panarion* (*haer.* 66 e 42).

7 Non «spiritualmente» (anche qui si risente il linguaggio paolino: cf *1 Cor* 2,14; 15,46, ecc.). L'avverbio è aggiunto da Holl in base alla versione saidica.

8. Cf nota precedente.

La resurrezione (*Ancor.*, 87,2-88,6)

Epifanio dimostra che non è assurdo il concetto della resurrezione dei corpi, come pareva invece agli origenisti che, sull'esempio del platonizzante maestro, consideravano la materia come qualcosa di fondamentalmente indegno di tanto privilegio da parte del Dio-Spirito. Col brano è ovviamente da porre a confronto il capitolo dedicato all'origenismo nel *Panarion* (*haer.* 64,63,5-13 ed *haer.* 64,71-72).

87. 2. Essi[9] ammettono certo la resurrezione dei morti e della nostra carne e del santo corpo del Signore, quello che Egli assunse da Maria; ma affermano che non risorgerà questa nostra carne, ma Dio ce ne darà un'altra invece di questa: e noi dovremo dire, come no?, che hanno un'opinione più empia degli altri, più sciocca di quella dei Greci e delle altre eresie.[10] 3. Tanto per cominciare, se altra è la carne che sorgerà invece di questa, a sentir loro, non è più giusto il giudizio di Dio, secondo il loro mito, perché sottoporrebbe a giudizio una carne diversa da quella che ha peccato o porterebbe alla gloria dell'eredità del regno di Dio un corpo diverso da quello che ha sofferto in digiuni e veglie e persecuzioni nel nome del Signore. 4. E poi come potrà essere giudicata l'anima da sola, senza il corpo che peccò con lei, come vogliono gli eretici? Quest'anima contesterebbe la sentenza di Dio, dicendo che i peccati li aveva commessi il corpo. 5. E lo potrebbe provare, secondo la dottrina di questi attaccabrighe – ma non veritiera. Potrebbe dire: «Non io peccai, ma il corpo. Infatti da quando uscii dal corpo, non fornicai, non fui adultera, non rubai, non uccisi, non praticai culto idolatrico, né alcun altro male imperdonabile»: 6. difesa ragionevole. Ma se la sua difesa è ragionevole, che ne concluderemo? Forse che il giudizio di Dio è vano? *Ma forse che Dio fa cadere ingiustamente la sua ira sugli uomini? Non sia mai detto!*[11]

88. 1. Ma sappiamo che *tutto è possibile a Dio.*[12] Egli può produrre anche un corpo senza anima; può [far sì che] risorgano i corpi scomparsi e si muovano da sé, senza anima, se vuole: come già attuò una "economia" di questo genere per opera di Ezechiele santissimo. 2. Disse infatti al santo profeta: *Figlio di uomo, comanda che si raccolgano insieme osso con osso, giuntura con giuntura.*[13] E si poté ammirare la potenza di Dio, per cui, pur non essendo ancora permeate dalle

9. I seguaci di Origene.
10. Quanto ai *Greci* allude certo al Platonismo (per cui, come è noto, la sola anima sopravvive mentre il corpo perisce affatto con la morte); per le *altre eresie*, a quelle che, come i Sadducei, negavano ogni forma di immortalità.
11. *Rom* 3,5; l'argomentazione ritorna nel *Panarion* (*haer.* 64 e 71,6-13).
12. *Mt* 19,26.
13. *Ez* 37,4 e 7.

anime, pur essendo solo ossa inaridite, quelle ossa non solo acquistarono capacità di muoversi all'ordine di Dio, ma furono pervase di intelligenza e di sapienza eccellente. 3. Infatti le ossa dei piedi non si spostavano verso le parti della testa, quasi dimentiche [di dove erano state], né le vertebre del collo andavano cercando qua e là il loro luogo presso le giunture dei talloni, ciascun osso si mosse e andò con intelligenza, venendo a collocarsi al suo giusto posto. 4. Dunque, se vuole, Dio può suscitare anche un corpo senz'anima: e manifestò questo suo potere nell'attuare quella prima resurrezione che nessuno avrebbe creduto, attraverso l'ordine trasmesso ad Ezechiele. 5. E non disse: *Figlio di uomo, comanda prima che venga lo spirito*;[14] anzi, dopo avergli agevolato, grazie alla fede, la difficoltà di raccogliere i corpi, solo allora comandò alle anime di entrare nei corpi stessi. *E si levò* – dice il testo – *una grande assemblea*.[15] 6. Ho detto dunque che Dio può, come ho dimostrato sopra, [far] rivivere anche un corpo senz'anima; ma non può giudicare il corpo preso di per sé, perché esso potrebbe contrapporre una giusta difesa al giudizio di Dio. 7. Direbbe a sua volta: «Da quell'anima proveniva il peccato, io non ne fui causa. Infatti da quando ne fui liberato ed essa si dipartì da me, non fui più adultero, non fornicai, non rubai, non praticai culto idolatrico, non commisi alcuno di simili peccati». Così, secondo il ragionamento di quegli attaccabrighe, il giudizio di Dio sarà nullo. 8. In realtà, come l'uomo è stato fatto ad opera di Dio, composto di corpo ed anima, così il giusto giudice risusciterà il corpo e gli restituirà la sua anima. E giusto sarà il giudizio di Dio solo se tutt'e due gli elementi parteciperanno o alla punizione per il peccato o alla visione di Dio e alla futura ricompensa riservata ai santi per la loro virtù.

Divinità di Cristo e consustanzialità col Padre (*Panar.*, *haer.* 65,6,2-8,3)

Paolo di Samosata (III sec.) aveva abbracciato e diffuso la concezione della *homoousía* Logos/Dio in senso monarchiano-modalista: il Logos è assolutamente identico al Padre (e Gesù sarebbe soltanto un uomo che si è rivestito della potenza di Dio durante la vita terrena). Epifanio dimostra l'assurdo di questa dottrina assolutamente monarchiana alla luce di una corretta interpretazione dei passi scritturistici che l'eretico ignorava (o voleva ignorare) o distorceva.

6. 2. La divina parola ci fa sicuri circa ogni espressione.[16] Ad esempio, non definisce «unigenito» il Padre poiché come potrebbe

14. *Ez* 37,9.
15. *Ez* 37,10.
16. Perché non sia possibile cadere in equivoco se non o in mala fede o chiudendo occhi e orecchi davanti ai testi.

essere unigenito l'ingenerato? Ma definisce *unigenito*[17] il Figlio, perché il Figlio non sia creduto Padre e perché il Logos/Dio non venga assimilato alla parola che è nel cuore dell'uomo.[18] 3. Se lo si dice Logos, questo termine è usato perché non si creda che Egli è estraneo alla sostanza del Padre. E non è Logos senza persona, ma in una sua persona, come si intende da quell'*Unigenito, pieno di grazia e di verità.*[19] 4. E vedi quanti argomenti rendono sicura la nostra vita! Ad esempio la frase *nessuno ha mai visto Dio*[20] è per indicare l'invisibilità del Padre e della sua divinità, [mentre «Dio Unigenito»][21] è per confermare la sua divinità manifestantesi nella carne. 5. E quante altre prove oltre queste si potrebbero raccogliere per assicurarci, e possono in effetti assicurarci, contro la stoltezza del Samosatense! Se [il Figlio] fosse stato nel Padre come la parola nel cuore dell'uomo, in che modo si sarebbe potuto presentare a parlarci[22] in persona propria? 6. Dice infatti, mentre dà spiegazioni ai suoi discepoli: *Chi ha visto me ha visto il Padre*:[23] non disse: «Io sono il Padre», ma il pronome *me* indica [il suo essere] nel Padre; 7. non disse: «Io sono Lui», ma *Io sono venuto nel nome del Padre mio* ed *Egli mi è testimone.*[24] 8. E ancora, circa lo Spirito Santo: *[Io pregherò il Padre] ed Egli vi manderà un altro consolatore.*[25] Osserva come [usa i termini] *invierà, un altro, io*, per dimostrare che il Padre è in persona propria, [Lui, il Figlio] in persona propria, lo Spirito Santo in persona propria. 9. E dello Spirito Santo dice: *Egli mi glorificherà perché prenderà del mio*; e come lo definisce? *Quello che procede dal Padre e che prende del mio.*[26] 10. Dice anche: *Ci saranno le testimonianze di due persone: io testimonierò per me stesso e per me testimonierà il Padre che mi ha mandato.*[27] 11. Ma quante e quante altre testimonianze anche oltre queste! Dice ad esempio: *Ti benedico, o Padre del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai saggi e agli intelligenti, e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché è stato di tuo gradimento. Tutto mi è stato trasmesso dal Padre mio e nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio l'abbia rivelato.*[28] *Sì, hai rivelato ai piccoli* e *Tutto mi è stato trasmesso dal Padre mio*: bastano queste parole ad estirpare le peregrine idee da costoro escogitate.

17. *Gv* 1,14.
18. Questa era precisamente l'opinione del Samosatense. Cf il saggio di LOOFS F., *Paulus von Samosata* (= TU 44,5), Leipzig 1924.
19. *Gv* 1,14.
20. *Gv* 1,18.
21. Aggiunta di Holl; così sotto.
22. *phtheggómenos*, col ms. (*phainómenos* Holl).
23. *Gv* 14,9.
24. *Gv* 5,43 e 8,18.
25. *Gv* 14,16.
26. *Gv* 15,26 e 16,14; cf *haer.* 62,4,1.
27. *Gv* 8,17-18.
28. *Mt* 11,25-27.

7. 3. Essi affermano: «Gesù era un uomo e su di Lui spirò dall'alto il Logos. Quelle cose le dice di sé un uomo: poiché il Padre insieme col Figlio è un solo Dio, mentre l'uomo mostra la sua persona ad un livello inferiore. Così si hanno due persone».[29] 4. Ma come può un uomo essere Dio, o tu, sommamente depravato, mente aberrante dalla salvezza celeste? Come può, secondo te, essere semplice uomo colui che dice: *Chi ha visto me ha visto il Padre?*[30] 5. Se l'uomo è come il Padre, il Padre non differisce affatto dall'uomo! Ma se Dio è il Logos, se Colui che assunse perfettamente la natura umana è perfetto ed è Dio, dall'eternità generato dal Padre, a buon diritto e con piena evidenza può dire di sé: *Chi ha visto me ha visto il Padre.* 6. È ciò che anche i Giudei attestano di Lui: *Non solo,* dice infatti il Vangelo, *cercavano di ucciderlo perché compiva questi miracoli, ma perché anche si definiva Figlio di Dio, facendo se stesso uguale a Dio.*[31] 7. Infatti quando ribadisce: *Chi ha visto me ha visto il Padre,* afferma che Dio Padre è uguale a Lui. Ma non un uomo è uguale a Dio, né come Dio, bensì Colui che in verità è generato da Dio Padre come Dio Figlio Unigenito. 8. Infatti dice di Lui Paolo: *Egli, pur essendo di natura divina, non considerò un privilegio geloso l'essere uguale a Dio, ma si spogliò di se stesso assumendo forma di servo.*[32] 9. Quanto all'essere Dio, il testo dichiara che ne aveva la natura,[33] quanto alla forma di servo, dichiara che era assunta e non dice che era sua propria. 10. Spesse volte il Salvatore e Signore nostro Gesù Cristo, il Logos di Dio, discorre umanamente, spesse volte parla in modo conveniente a uomini: 11. non però quando dice: *Sono uscito e vengo dal Padre mio*[34] (questo non può essere espresso da umana condizione), 12. ma quando giustamente rende testimonianza dicendo: *Se fossi io a testimoniare per me, la mia testimonianza non sarebbe vera,*[35] e con ciò dimostra la sua umanità. Viceversa, se dice della sua divinità: *Anche se io testimonio per me stesso la mia testimonianza è vera,*[36] ciò è per esprimere vera divinità e vera umanità.

8. 1. Dunque non «due dèi», e non «due padri»;[37] né viene eliminata la persona del Logos perché non v'è fusione della divinità del Figlio col Padre. Infatti il Figlio non è d'altra sostanza rispetto al Padre, ma della stessa sostanza del Padre. Non può essere d'altra sostanza rispetto a Colui che lo ha generato, né però identico,[38] ma della stessa

29. Cf LOOFS F., *o. c.*, 331s.
30. *Gv* 14,9.
31. *Gv* 5,18.
32. *Fil* 2,6-7.
33. Traduzione congetturale.
34. *Gv* 16,27.
35. *Gv* 5,31.
36. *Gv* 8,14.
37. Era l'accusa dei Monarchiani: cf LOOFS, *o. c.*, 324s.
38. Cioè senza neppure distinzione di persone.

sostanza. 2. Per converso noi neghiamo che il Figlio non sia identico al Padre quanto a sostanza: Egli è infatti lo stesso rispetto al Padre per divinità e sostanza, e non gli è estraneo, né d'altra essenza, ma veramente Figlio del Padre in sostanza, essenza, verità. 3. Ma non perciò il Padre è il Figlio, né il Figlio è il Padre, ma è veramente Figlio generato dal Padre. Dunque non due dèi, né due figli, né due spiriti santi, ma una divinità sola, la Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, di una sola sostanza.

Un dialogo sulla creazione (*Panar.*, *haer.* 23,4,1-8)

Nel *Panarion* qualche volta la polemica dottrinale mette da parte la veste, per dir così, ufficiale della dimostrazione razionale e assume un colorito più vivace, quando Epifanio immagina di aver di fronte l'avversario e di discutere direttamente con lui. Questa pagina è forse la più caratteristica in tal senso. Sono gli ultimi bagliori del genere dialogico platonico.

4. 1. Bisognerebbe ora chiedere al nostro inventore di favole:[39] «Conosceva la potenza celeste quello che avrebbero fatto gli angeli?». «Sì», risponde. «Allora, se sapeva, lei ha fatto, non loro! E se sapeva ma non voleva, e contro il suo volere quelli si accinsero all'impresa, per che ragione non lo ha impedito? 2. Se era nell'impossibilità di impedirlo, ecco una prima debolezza: essa ha lasciato che gli angeli, nati da essa stessa, le si rivoltassero contro e la irritassero. Secondo: pur potendo non lo ha impedito, anzi collaborò all'opera perversa che fu compiuta dagli angeli. 3. Se poi non collaborò e pur volendo non poté impedirlo, questa è impotenza bella e buona, in lei che volle e non poté; anzi deve essere stata più potente quella squadra di angeli nati da lei, che lei stessa, la causa degli angeli da lei nati – Per ogni aspetto quindi i princìpi dell'eresia, ben lungi dalla verità, cadono in manifesta incoerenza – 4. Se infine [la potenza celeste] era sì a conoscenza, ma per costrizione creava quegli angeli che avrebbero fatto, contro il suo volere, ciò che non è lecito, essa cadrà anche per questo verso in un'altra deficienza, né si troverà ombra di Pleroma[40] nella potenza celeste, secondo la dottrina dell'eretico». 5. Ma proseguiamo ad interrogarlo. «Dimmi, amico, tu che ti sei "affacciato" alle finestre (tanto

39. Saturnilo o Saturnino, vissuto in Siria (II-III sec.), gnostico della cerchia di Basilide, ma di cui poco si sa: fonte prima, Ireneo (*A. H.*, I,24), da cui gli altri eresiologi. Creazione del mondo e dell'uomo da parte di angeli, uno dei quali sarebbe il Dio degli Ebrei, tutti ribelli al Dio supremo sconosciuto o Potenza celeste, concezione anticosmica, docetismo cristologico paiono i punti base del suo pensiero.

40. Nome dato dagli gnostici, come è noto, al complesso dei loro Eoni metafisici.

per canzonare i tuoi vaneggiamenti[41]) e in questo "affacciarti" hai adocchiato come furono costituiti gli angeli, e hai esplorato le loro arti circa la plasmazione dell'uomo, e hai rintracciato la solerte costruzione della potenza celeste, sapevano gli angeli quello che stavano foggiando o lo ignoravano? Poiché, se lo ignoravano, da chi o da che erano costretti a compiere ciò che non era a loro conoscenza?». «No», risponde «non lo ignoravano: sapevano ciò che stavano per fare». 6. «Bene; e la potenza celeste sapeva quello a cui essi si accingevano o lo ignorava?». «Non lo ignorava». «Li creò dunque perché compissero quell'opera, o no?». «No», risponde, «essa solo li creò; quelli poi, contro la potenza celeste, si accinsero ad attuare la creazione». 7. «Dunque quelli sapevano e lei, la potenza celeste, non sapeva, secondo la tua dottrina, o balordo quanto lo si può essere al mondo! Davvero la formazione dell'umanità sarà stata realizzata e gli angeli che ne erano autori ne saranno stati a conoscenza, mentre la potenza che ha creato gli angeli ne era all'oscuro?! 8. È ben buffonesco e puerile che l'opera sia più perfetta dell'artefice e l'artefice più debole degli angeli che sono autori della creazione degli uomini e da lui nati. Sicché, per ogni verso, dovrai di necessità ammettere di ricondurre tutto allo stesso unico creatore e all'unico potere».

Sul matrimonio (*Panar.*, *haer.* 61,1,6-7; 2,3-4; 3,1-6)

Figli dell'encratismo, discepoli dell'apologista Taziano, il caposcuola di questa sorta di esasperato cinismo o stoicismo cristiano (cf il c. 46) i cosiddetti "Apostolici" o "Apotattici" (cioè "rinunciatori") spingevano il loro atteggiamento anticosmico fino al ripudio istituzionale del matrimonio e alla repressione totale del sesso. Epifanio contrappone agli eretici l'equilibrata dottrina della Chiesa, anche qui fondandosi su una coerente interpretazione dei testi del Nuovo Testamento, soprattutto paolini.

1. 6. Se il matrimonio è un abominio, allora sono affatto impuri quanti sono venuti al mondo attraverso un matrimonio. Se la santa Chiesa di Dio comprende solo quelli che hanno rinunciato al matrimonio, il matrimonio non è più da Dio. 7. E se così è, tutta la generazione dei figli è estranea a Dio; e se è estranea a Dio la generazione dei figli, anch'essi dunque sono estranei a Dio, perché nati da genitori. E dove va dunque a finire il precetto: *Quello che Dio congiunse l'uomo non separi?*[42]

41. La celia si riferisce al principio del capitolo (1,4-5), ove è detto che gli angeli crearono l'uomo imitando una celeste immagine luminosa "affacciatasi" fugacemente alla loro vista.
42. *Mt* 19,6 e par.

2. 3. Se il matrimonio non è cosa onesta, se il matrimonio non è secondo Dio, se non può sperare nella vita [eterna], che vengano al mondo senza matrimonio! Ma se sono generati da un matrimonio, a causa di questo matrimonio sono contaminati. 4. Se poi solo essi non sono contaminati, sebbene nati da un matrimonio, non è contaminato il matrimonio, perché nessuno verrà mai al mondo senza di esso.

3. 1. Anche la Chiesa conosce la rinuncia, ma non detesta il matrimonio, come conosce la povertà ma non insulta coloro che hanno possessi di giustizia e hanno ricevuto dai genitori ciò che può sopperire ai bisogni loro e di altri. 2. E molti si astengono da certi cibi, ma non si gonfiano d'orgoglio contro chi non se ne astiene. *Colui che mangia non disprezzi chi non mangia, colui che non mangia non condanni chi mangia: per il Signore l'uno mangia e beve, per il Signore l'altro non mangia e non beve.*[43] 3. Vedi dunque nella Chiesa una concordia, una speranza, una fede sola, che gratifica ciascuno secondo la propria capacità e il proprio sforzo nell'impegno. 4. Invero la santa Chiesa di Dio è somigliante a una nave. Una nave non si costruisce con un solo legno, ma con diversi; ha la carena fatta con un legno solo, (ma non in un sol pezzo), le àncore da un altro. Le travi interne, la plancia, le nervature, i costoloni, le parti della poppa e delle murate, i sostegni della coperta e delle vele, manubri del timone, dispositivi per la manovra dei remi, sbarre, timoni ecc., tutto è messo insieme da diversi legni.[44] 5. Invece ogni eresia è come costituita da un tronco solo e non serba l'impronta della Chiesa. La santa Chiesa di Dio ammette il matrimonio onesto e lo onora se è tale, poiché *onorato sia il matrimonio e il letto incontaminato*;[45] 6. ammette altresì la continenza, meravigliosa virtù, e ne apprezza il valore, perché sa combattere la sua battaglia fino al disprezzo della vita, quasi ponendosene al di sopra; e ammette infine la verginità e pregia oltre misura tale stato veramente virtuoso, librato su ala leggera.

43. *Rom* 14,3 e 6.
44. L'immagine della nave per designare la chiesa è frequente nei Padri. Cf già Clemente Alessandrino (*Paed.*, II,11,59,2); Ippolito (*De Antichristo*, 59); *Const. Apost.* II,57,2; ecc.
45. *Ebr* 13,4.

Bibliografia

Cf CPG II, 3744-3807; DPAC I, 1162-1164: s. v. (RIGGI C.); QUASTEN, II, 387-400.

Edizioni

PG 41-43; HOLL K., *Epiphanius*, vol. I-II-III (= GCS. 25.31.37) Leipzig 1915 (vol. I); 1922 (vol. II), 1933 (vol. III). Inoltre i voll. II e III sono stati ristampati in 2ª edizione a cura di DUMMER J., rispettivamente nel 1980 e 1985.

Traduzioni

In italiano: RIGGI C., *Epifanio contro Mani*, Roma 1967 [traduzione di *Panarion*, *haer.* 66]; ID., *Epifanio. L'àncora della fede* (= CTP 9), Roma 1977
Per traduzioni in altre lingue cf QUASTEN II, 389-400.

Studi

Manca una trattazione specifica ed esauriente su Epifanio, la sua opera ed il suo tempo: bisogna ricorrere per questo all'articolo redatto da NAUTIN P., *Épiphane (saint) de Salamine*, in *DHGE* 15 (Paris 1963) 617-631; si veda anche il saggio di RIGGI C., *La figura di Epifanio nel IV sec.*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* VIII (= TU 93), Berlin 1966, 86-107.
Viceversa numerose sono le pubblicazioni relative ad aspetti particolari: ad es. MARTIN J., *Sainte Épiphane*, in "Annales de Philosophie Chrétienne" 155 (1907/8) 113-150; 600-618; 156 (1908/9) 32-49 [sulla biografia]; FRANKEL P., *Histoire sainte et hérésie chez Épiphane*, in "Revue de Théologie et de Philosophie", s. III, 12 (1962) 175-191; RIGGI C., *Il termine «hairesis» in Epifanio*, in "Salesianum" 29 (1967) 3-27, ripubblicato anche in ID., *Epistrophé*, Roma 1985, 583-607 [sul concetto di eresia]; ecc.
In tempi recenti è fiorita una gran messe di studi su singoli capitoli del *Panarion*, specie quelli relativi alle sette gnostiche: occasione, ovviamente, la scoperta e la pubblicazione dei codici di Nag-Hammadi (cf SCHOLER D., nell'ultimo fascicolo di ogni annata della rivista "Novum Testamentum", dal 1970). Toccano poi necessariamente Epifanio (oltre tutte le storie dei movimenti ereticali, a cominciare dalla *Ketzergeschichte des Urchristentums* di HILGENFELD A., Leipzig 1894), gli studi particolari sulla controversia origenista: ad es. VILLAIN M., *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène. Role d'Épiphane*, in "Recherches de Science Religieuse" 37 (1937) 5-18; RIGGI C., *Origene e Origenisti secondo Epifanio*, in "Augustinianum" 26 (1986) 115-142, ecc.
Il problema delle fonti del *Panarion* e dei suoi rapporti con gli eresiologi anteriori è stato trattato prevalentemente dai filologi del secolo scorso: LIPSIUS A., *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien 1865; HARNACK A., *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus*, Leipzig 1873, ecc.

DIODORO DI TARSO

Vita

Considerato il promotore della scuola esegetica antiochena, Diodoro fu un grande maestro e un uomo spirituale: ma la sua memoria e la sua opera soffrirono, la seconda in modo quasi irrimediabile, della triste pratica delle condanne postume per eresia, che via via si andava diffondendo nella chiesa travagliata dalle conseguenze della controversia nestoriana.

Nacque probabilmente ad Antiochia e compì studi filosofici ad Atene e teologici nella stessa Antiochia dove rimase, creando una comunità di tipo monastico che prevedeva l'insegnamento. Intorno alla metà del IV secolo la città era tormentata da profondi contrasti religiosi: una piccola parte della comunità cristiana era fedelmente attaccata alla memoria del vescovo Eustazio, professava una rigida ortodossia nicena ed era separata dalla comunione col grosso della comunità governata invece da vescovi di tendenza ariana. Diodoro insieme con Flaviano, un asceta come lui, si assunse il compito di guida spirituale della comunità maggioritaria, cercando di riequilibrarne la situazione in senso ortodosso: impedirono al vescovo Leonzio (344-358) atti troppo scopertamente filoariani e compirono innovazioni liturgiche, sostituendo con l'attuale formula del *Gloria Patri* le precedenti che si prestavano a un'interpretazione subordinazionista in senso ariano.[1] Quando fu eletto l'ortodosso Melezio (358/360), Diodoro gli fu a fianco, insieme con Flaviano, come prezioso collaboratore. L'episcopato fu travagliato dagli esili comminati a Melezio da Costanzo (fine 360) e Valente (nel 365 e dal 369 al 378), imperatori arianeggianti. Nei periodi di assenza del vescovo, Flaviano e Diodoro, nel frattempo ordinati preti, amministrarono la chiesa. Diodoro stesso subì l'esilio dal 372 al 378 e si riunì in Armenia a Melezio. La sua salute

1. Cf SOZOMENO, *H. E.*, III,20; FILOSTORGIO, *H. E.*, III,13; TEODORETO, *H. E.*, II,24.

ne fu compromessa, ma già prima non era buona. Abbiamo infatti la testimonianza dell'imperatore Giuliano che, nel corso del travagliato e ambivalente rapporto con la città di Antiochia (363-64), ebbe modo di scontrarsi con Diodoro e trasse spunto di invettive anche dalla scarsa salute e dall'aspetto emaciato di questo.[2]

Al ritorno dall'esilio nel 378, Diodoro fu consacrato da Melezio vescovo di Tarso e in questa veste prese parte al concilio di Costantinopoli del 381 giocando un ruolo di rilievo anche politico. È lui a ordinare vescovo di Antiochia l'amico Flaviano, alla morte di Melezio avvenuta durante i lavori. È ancora lui a proporre Nettario, originario di Tarso, come vescovo di Costantinopoli, dopo la rinuncia del Nazianzeno. Nell'editto di conferma dei decreti conciliari, Teodosio il Grande lo dichiara maestro di ortodossia.[3] Visse circondato da stima e devozione da parte degli allievi fra i quali si annoverano Teodoro di Mopsuestia e Giovanni Crisostomo. Quest'ultimo ricevette una sua visita quando era prete ad Antiochia intorno al 392: Diodoro era appena uscito da una malattia e fece durante l'omelia l'elogio dell'allievo; Crisostomo ricambiò con slancio il maestro, ricordandone la difesa coraggiosa dell'ortodossia, il conseguente allontanamento da Antiochia, le insidie subite, la parola eloquente e soave. In un'altra omelia ebbe a definirlo «un martire vivo».[4] Poco dopo Diodoro morì.

Circa quarant'anni dopo Cirillo di Alessandria lo ritenne responsabile, con Teodoro di Mopsuestia, della dottrina cristologica di Nestorio. Teodoreto prese le difese di entrambi gli antiocheni, in un'opera specifica andata perduta. Nel 499 un sinodo riunito a Costantinopoli lo condannò, causando la dispersione delle sue moltissime opere.

Opere e dottrina

In campo esegetico Diodoro commentò tutti i libri dell'AT e molti del NT, componendo anche un'opera di carattere teorico: *Sulla differenza fra «theoria» e «allegoria»*. Si dedicò anche a lavori dottrinali, su punti specifici (*Sulla resurrezione, Sull'anima*) o contro determinate eresie (Fotino, Sabellio, Marcello di Ancira), fra cui spiccano il *Contro i sinusiasti* (gli apollinaristi) e *Contro i Manichei*, o contro teorie filosofiche (*Contro Platone; Su Dio e gli dèi; Sulla natura e la materia*).

2. Giuliano è dettagliato: il corpo di Diodoro è consunto, gli occhi affaticati, il viso scavato da profondi solchi, il tutto dovuto alla vendetta degli dèi: cf *Ep.*, 90 Bidez-Cumont (dell'inizio del 363).

3. Cf *Cod. Theodos.*, XVI,1,3.

4. Cf in PG 52,764 e 765.

Dedicò parecchie opere a confutare le teorie astrologiche. La polemica più serrata Diodoro la condusse con Giuliano in difesa della divinità di Cristo, il suo «Dio galileo», come si esprime l'imperatore.[5] Si tende a pensare che per opporsi a Giuliano, salvaguardando la piena divinità di Cristo, Diodoro sia stato portato ad accentuare la distinzione fra il dio e l'uomo in Cristo, inaugurando quella debolezza di pensiero circa l'unità di persona che sarebbe stata rimproverata alla cristologia antiochena:[6] comunque lo stato frammentario della documentazione a riguardo impedisce di trarre conclusioni nette.

Diodoro esegeta

Di solito la critica tende a identificare il criterio ermeneutico fondamentale della scuola antiochena con l'istanza letteralista. Si tratta di una semplificazione eccessiva. L'esigenza di mantenersi fedele al testo fu forte in Diodoro, ma non esaurisce la sua proposta esegetica. La prefazione al *Commento ai Salmi* e l'introduzione al *Sal* 118 propongono la contrapposizione fra la *theoria*,[7] termine distintivo della corretta operazione ermeneutica che conduce al senso spirituale senza mortificare o stravolgere la lettera, e l'*allegoria*, che nel linguaggio di Diodoro, in polemica con gli alessandrini, contraddistingue l'interpretazione che sopprime la lettera in favore di un senso proposto in modo arbitrario. Dagli esempi fatti, si deduce che per lui la *theoria* coincide con l'interpretazione tipologica che vede nei fatti dell'AT l'anticipazione di quelli del NT. Valutando tali princìpi a partire dalla concreta applicazione nel *Commento ai Salmi*, si nota soprattutto la netta riduzione in Diodoro del collegamento dei Salmi con il NT, cioè con Cristo, preferendo egli vedere in essi solo il riferimento a specifici episodi della storia di Israele. Si configura così un vero e proprio rifiuto di tanta interpretazione cristologica tradizionale (vedi il caso delle *inscriptiones*, ritenute spurie e tralasciate): è qui che si deve ravvisare l'autentica novità introdotta da Diodoro.[8]

5. Cf in FACONDO DI ERMIANA, *Pro defens. trium cap.*, 4,2 (= PL 67,621b).
6. Cf GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*. Vol. II, Brescia 1982, 658-670, trad. it.
7. Si mantiene la tecnicità del termine mediante la semplice traslitterazione.
8. Cf SIMONETTI M., *Interpretazione delle rubriche e destinazione dei Salmi nei «Commentarii in Psalmos» di Diodoro*, in "Annali di storia dell'esegesi" 2 (1985) 89 ss.

COMMENTARII IN PSALMOS

Criteri ermeneutici da applicare ai Salmi (*Co.Ps.*, prol.)

Dopo una serie di considerazioni sull'ispirazione divina della Scrittura e sullo scopo dei Salmi, che servono al progresso dell'uomo, fornendogli le parole appropriate verso Dio in ogni genere di circostanza, Diodoro continua:

Considerata dunque la grandissima utilità di questa Scrittura, cioè dei Salmi, ho pensato fosse giusto fare un'esposizione compendiosa degli argomenti di ciascun Salmo, come io stesso ho appreso, nonché una spiegazione letterale, per evitare che i fratelli, al momento del canto dei Salmi, siano sviati dalle parole o, per la mancata comprensione, pensino ad altro: essi invece, rendendosi conto della conseguenzialità delle espressioni, canteranno con piena comprensione, secondo ciò che è scritto, dal fondo del loro cuore e non con superficialità e a fior di labbra.

Diodoro prosegue con la distinzione fra le tematiche dei Salmi, dividendoli in morali e dogmatici, e fra i vari argomenti storici.

Ma per non frapporre indugi a quanti desiderano vedere la spiegazione dettagliata dei Salmi, tenendoli occupati con la molteplicità degli argomenti, fermiamoci qui, perché bisogna passare alle parole dei Salmi, dopo aver rammentato questo solo, sebbene i fratelli lo sappiano già: il genere profetico nel suo complesso si divide in tre parti: il futuro, il presente, il passato. È profezia quella di Mosè quando racconta d'Adamo e dei primordi: è profezia la scoperta di ciò che viene tenuto nascosto, come è successo a Pietro che ha riconosciuto il furto di Anania e Saffira; ma profezia in senso più proprio è quella che riguarda il futuro, e si realizza dopo molte generazioni, come per i profeti, che hanno predetto la venuta di Cristo e gli apostoli che hanno predetto la fede dei gentili e il rigetto dei giudei.

Cominciamo dunque seguendo l'ordine che si ritrova nel libro stesso dei Salmi e non l'ordine dei temi. Infatti i Salmi non sono stati suddivisi per categorie, ma come ciascuno fu trovato. Lo provano molti Salmi, soprattutto il fatto che il Salmo 3 rechi questa *inscriptio* «Salmo di Davide, quando fuggì dalla faccia di Assalonne suo figlio», mentre il Salmo 143 reca l'*inscriptio* «canto contro Golia». Chi non sa di quanto sono anteriori i fatti che riguardano Golia da quelli di Assalonne? I Salmi si trovano in questo stato perché il libro andò perduto durante la prigionia babilonese ed è stato ritrovato dopo, al tempo

di Esdra, non tutto intero ma in vari pezzi, uno o due ò tre Salmi insieme: perciò lo si è ricostituito nell'ordine di ritrovamento e non in quello cronologico. Da ciò consegue che le *inscriptiones* sono per lo più sbagliate, perché quelli che avevano ricomposto la raccolta cercavano di comprenderli grosso modo e non con applicazione. Dunque, per quanto possibile, con l'aiuto di Dio, spiegheremo questi errori: non ci allontaneremo dalla verità letterale e non respingeremo il senso superiore e la più alta *theoria*. La storia infatti non si oppone alla *theoria* superiore, anzi è la base e il sostegno delle concezioni più elevate.

Bisogna però stare attenti che la *theoria* non sia vista come una sorta di rovesciamento della lettera, perché allora non sarebbe più *theoria* ma allegoria. Ciò che è inteso in modo completamente altro dal testo non è *theoria* ma allegoria. L'apostolo non ha mai stravolto la storia, introducendo la *theoria* [e chiamando la *theoria* allegoria] non per ignoranza dei nomi, bensì volendo insegnare che bisogna considerare anche il termine d'allegoria secondo *theoria*, se viene usato rispettando il contesto e non danneggiando per nulla il senso della storia. Ma gli innovatori della sacra Scrittura, i sapienti secondo se medesimi, o perché incapaci di valutare il senso storico o volendo scientemente menomarlo, hanno introdotto l'allegoria, non secondo il senso dell'apostolo, ma secondo le loro vane opinioni. Essi fanno sì che chi legge intenda il senso in modo completamente difforme dalla lettera. Per esempio, al posto di «abisso» i diavoli, al posto di «serpente» il demonio e così via. Ma basta su ciò, per non fare io stesso lo sciocco con il pretesto di biasimare gli sciocchi. Pur respingendo questa posizione una volta per tutte, non ci impediremo di applicare bene la *theoria* e di ricondurre ciò che leggiamo a un senso superiore, come per esempio assimilare Caino e Abele alla sinagoga e alla chiesa, o cercare di dimostrare che la sinagoga dei giudei è stata rigettata, come il sacrificio di Caino, mentre le offerte della chiesa sono gradite, come avvenne a quelle di Abele, al puro e rituale agnello offerto al Signore. Queste spiegazioni non distruggono la storia, né rigettano la *theoria*, ma questo nostro tentativo di mediazione, insieme letterale e teoretico, ci libera dall'ellenismo, che predica cose estranee le une alle altre e introduce mostruosità, e nello stesso tempo non inclina al giudaismo, costringendoci a legarci alla sola lettera e a custodirla, bensì ci permette un senso più lontano ed elevato. Ecco in sintesi ciò che è necessario sappia chi sta per affrontare l'interpretazione dei Salmi divini.

BIBLIOGRAFIA

Cf CPG II, 3815-3822; DPAC I, 967-969: s.v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 400-404.

Edizioni

La produzione di Diodoro è frammentaria e molta in lingue diverse dall'originale, con questioni di autenticità per le quali cf CPG II, *o. c.*; PG 33,1561-1628; ABRAMOWSKI R., *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 42 (1949) 19-69; DECONINCK J., *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, Paris 1912, 85-173; OLIVIER J. M., *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos*, I: *Commentarii in Psalmos*, I-L (= CChr.SG 6), Turnhout / Leuven 1980.

Traduzioni

In francese la prefazione al *Commento sui Salmi* e il prologo al Salmo 118: MARIÈS L., *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, in "Recherches de Science Religieuse" 9 (1919) 79-101; ancora in francese il commento al Salmo 109: RONDEAU M. J., *Le «Commentaire des Psaumes» de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109-110*, in "Revue de l'Histoire des Religions" 177 (1970) 153-188; in tedesco: ABRAMOWSKI R., *o. c.*

Studi

Per l'elenco delle fonti antiche sulla vita di Diodoro e bibliografia cf ABRAMOWSKI L., s. v. *Diodore de Tarse*, in *DHGE* 14 (Paris 1960) 496-504; e FESTUGIÈRE A.-J., *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, passim. Importanti note sulla corrispondenza di Basilio con Diodoro in POUCHET R., *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* (= SEA 36), Roma 1992.

MARIÈS L., *Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, in "Revue de l'Orient chrétien" 24 (1924) 58-189; ID., *Études préliminaires à l'édition du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris 1933; RIGHETTI F., *La teoria esegetica veterotestamentaria di Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia*, Tesi di Licenza in Teologia e Scienze Patristiche, Pontificia Università Lateranense/Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991; RONDEAU M. J., *Le «Commentaire des Psaumes» de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109-110*, in "Revue de l'Histoire des Religions" 176 (1969) 5-33; 177 (1970) 153-188; SCHÄUBLIN Ch., s. v. *Diodor von Tarsus*, in *Theologische Realenzyklopädie* 8 (Berlin 1981) 763-767; SCHWEIZER E., *Diodor von Tarsus als Exeget*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 40 (1941-42) 33-75; SIMONETTI M., *Interpretazione delle rubriche e destinazione dei Salmi nei «Commentarii in Psalmos» di Diodoro*, in "Annali di storia dell'esegesi" 2 (1985) 79-92; ID., *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, 159-167.

SAN GIOVANNI CRISOSTOMO

Notizie biografiche

Nacque ad Antiochia di Siria tra il 345 e il 355 da famiglia probabilmente cristiana e agiata, e ricevette dall'ottima madre greca Antusa, rimasta presto vedova, la prima accurata educazione. Studiò filosofia presso Andragazio, lettere e retorica presso il celebre Libanio, che tanta stima ebbe per Giovanni. A diciott'anni si mise a *correre le arringhe del foro e ad appassionarsi al teatro.*[1]

Ma si diede tosto ad una vita ritirata ed ascetica in famiglia e a vent'anni ricevette il battesimo. Frequentò l'asceterio di Diodoro, poi vescovo di Tarso, illustre esegeta e in questo ambiente-cenobio e centro di cultura fu iniziato all'esegesi biblica.

Nel 372 salì al monte Silpio, presso Antiochia, ponendosi dapprima sotto la direzione di un eremita vivendo tra eremiti. Dopo quattro anni si ritirò in una caverna in solitudine, tutto dedito alla meditazione delle Scritture, con un tenore di vita assai rigido, per due anni. Ammalatosi, ritornò ad Antiochia, dove riprese le funzioni di lettore nella comunità cristiana, divisa (scisma d'Antiochia). Nel 381 il suo vescovo Melezio lo ordinò diacono, nel 386 il nuovo vescovo Flaviano lo ordinò prete. Per 12 anni predicò ad Antiochia, divenendo celebre oratore (*Crisostomo = bocca d'oro*).

L'improvvisa elezione a vescovo e patriarca di Costantinopoli, morto il patriarca Nettario, aprì lo sventurato periodo della sua vita. Applicatosi con intransigenza alla riforma dei costumi del clero, dei monaci, dei laici e della corte imperiale, pur benemerito per molte iniziative caritativo-sociali e amato assai dal popolo, finì vittima di una forte opposizione, specie dopo che egli depose in un sinodo ad Efeso sei vescovi simoniaci. L'azione convergente di alcuni vescovi, specie di Teofilo di Alessandria, incapace di rassegnarsi all'elevazione del Crisostomo al trono patriarcale di Costantinopoli, e dell'ambiziosa

1. GIOVANNI CRISOSTOMO, *De sac.*, 1,2.

imperatrice Eudossia, più volte da lui ripresa per la sua condotta, gli fu fatale. Nel sinodo «della Quercia» (anno 403), presieduto da Teofilo e composto da 36 vescovi ostili al Crisostomo, questi fu condannato in base a 29 capi d'accusa falsi, e deposto.

Subiti due duri esili, uno in Bitinia, un secondo a Cucuso in Armenia, destinato infine a Pizio sul Mar Nero orientale, nel viaggio per giungervi, morì a Comana nel Ponto (14.IX.407). Nel 438 la sua salma fu trasportata trionfalmente a Costantinopoli. Papa Innocenzo I, cui il Crisostomo si era rivolto prima di lasciare Costantinopoli, ne riconobbe l'innocenza.

Contesto socio-culturale e religioso

Antiochia e Costantinopoli furono le due città del Crisostomo.

Antiochia di Siria

Era splendida per posizione geografica, per edifici come palazzi, teatri, terme, bagni, fori e chiese, per il commercio intenso e per la cultura oltre che per la sua bellezza, per cui fu chiamata la Parigi, e per la sua cultura composita, la Vienna orientale del IV secolo. La sua popolazione, forse di 500.000 abitanti, d'origine e di spirito greco, risultava tuttavia composta di razze diverse. Antiochia, dove si parlava oltre il greco anche il siriaco, era sede di una famosa scuola di retorica con a capo l'illustre Libanio; era pure centro d'intensa vita commerciale e agricola, ma risultava anche caratterizzata da un profondo divario tra ricchi e poveri: di qui l'infuocata predicazione di Crisostomo in materia. Il popolo era leggero, ironico, ridanciano, irrequieto, spensierato e dissoluto.

La vita cristiana, anche dei giovani, era ancora condizionata da forme di paganesimo, specie sul fronte degli spettacoli. Ma la vita liturgica fu intensamente sviluppata dal nostro pastore (catechesi battesimale, predicazione e celebrazione eucaristica, pietà popolare con culto ai martiri, processioni e pellegrinaggi, non privi di forme spettacolari). Il Crisostomo si sforzò di creare uno stretto legame tra famiglia e chiesa, a livello di educazione e formazione cristiana, nonostante il disimpegno educativo e pastorale dei genitori, preoccupati unicamente di avviare i figli a una carriera umana redditizia e onorevole.

Costantinopoli

Sede patriarcale e capitale dell'impero, comportava un contesto socioculturale e religioso notevolmente diverso. La posizione geografica, anzitutto, era ancora più splendida di quella di Antiochia, l'urbanistica era ricca di palazzi (tra cui spiccava quello imperiale), di ippodromi, di teatri, di bagni, di terme, di fori, di chiese, di cui la più famosa era quella di santa Sofia. La popolazione, forse di 400.000 o 500.000 abitanti circa, era cosmopolita, ma lo spirito della città era greco, anche se l'elemento gotico giocava un ruolo rilevante sotto la guida di Gainas, cui si contrapponeva il partito dell'eunuco Eutropio, caduto poi in disgrazia dell'imperatore Arcadio. Il problema fu risolto, sotto Arcadio, con la vittoria di Costantinopoli sui Goti.

Qui la cultura era ellenistica; la vita economica, caratterizzata da scambi commerciali tra Oriente e Occidente, era segnata da un ferreo monopolio statale, che finiva per soffocare l'iniziativa privata: ricchi e poveri come ad Antiochia. Il lusso e lo sfarzo della corte imperiale e dei ricchi erano sfrontati. Non pochi erano gli schiavi. Il popolo si costituiva anche come forza politico-militare; il ruolo degli spettacoli, specie all'ippodromo, si presentava rilevante. La vita cristiana era condizionata dalla presenza di monaci, ecclesiastici, non pochi dei quali non edificavano per la loro condotta, priva di zelo apostolico, ambiziosa, intrigante e parassita.

L'azione pastorale di Crisostomo trovava maggiori ostacoli che ad Antiochia, specie a motivo dei molteplici impegni di carattere socio-caritativo e anche politico, in cui il vescovo della capitale si trovava coinvolto. L'ampliarsi dell'orizzonte pastorale e sociale, l'impegno intenso di riforma, a tutti i livelli, da lui intrapreso, non lo distolsero, tuttavia, dall'interessamento vigile per la cura pastorale.

Scritti

La produzione del Crisostomo è copiosissima: la maggior parte sono omelie, talora raccolte da stenografi e poi pubblicate, talora forse soltanto scritte e non mai pronunciate, ma sempre di straordinaria bellezza ed efficacia.

1) OMELIE ESEGETICHE

Il Crisostomo ha spiegato, secondo il metodo letterale-storico della scuola antiochena, molti libri della Scrittura, con una profondità ed un senso di praticità, che rendono le sue spiegazioni vive ed attuali ancora oggi.

a) *Sull'Antico Testamento*: Ricordiamo: due serie di omelie sul *Genesi* (9 omelie dell'anno 386 e 67 dell'anno 388); una serie di omelie su 58 *Salmi* scelti; 6 omelie su *Isaia*.

b) *Sul Nuovo Testamento*: 90 omelie sul *Vangelo di San Matteo*; 88 omelie sul *Vangelo di San Giovanni*; 63 omelie sugli *Atti degli Apostoli*. Sui Vangeli di San Marco e di San Luca non abbiamo omelie esegetiche. Solo il passo di *Luca*, 16,19-31 ha dato occasione a 7 omelie *De Lazaro* (vedi innanzi). Particolarmente ammirevoli le 250 omelie, in cui il Crisostomo commenta le *Lettere di San Paolo*, del quale era grande ammiratore; tra esse spiccano le 32 sulla *Lettera ai Romani*.[2]

2. Isidoro di Pelusio (superiore monastico molto colto, morto intorno all'anno 435) in una delle sue circa 2000 lettere pervenuteci (*Ep.*, 5,42) dice che se San Paolo avesse dovuto commentare se stesso, lo avrebbe fatto come lo fece Crisostomo, maestro celebre di attico stile.

2) SERMONI SU DIVERSI ARGOMENTI

Sono numerosissimi e di diverso carattere:

a) Discorsi di circostanza: sono famose le 21 *Omelie sulle statue*; le due *Sulla caduta d'Eutropio* (vedi innanzi).

b) Panegirici: su personaggi dell'AT (come Giobbe, Eleazaro, i Maccabei) o Santi e martiri, come San Paolo (7 discorsi), Sant'Ignazio d'Antiochia, o personaggi della Chiesa antiochena, come i vescovi Eustazio e Melezio ed il suo maestro Diodoro di Tarso.

c) Di carattere polemico-dogmatico: come le 12 omelie *Contro gli anomei* e gli 8 sermoni *Contro i giudeo-cristiani*.

d) Di carattere teologico-morale ed ascetico: come le *Catechesi* ai catecumeni e ai neofiti;[3] i tre discorsi *Sul demonio*, i nove *Sulla penitenza* e uno *Sull'elemosina*.

e) In occasione di feste liturgiche: discorsi sul Natale, Epifania, Pasqua, Ascensione.

3) TRATTATI

a) *Sul sacerdozio*: è il suo capolavoro (vedi innanzi).

b) Sull'educazione: *Della vanagloria e dell'educazione dei fanciulli*.

c) Sulla vita monastica: due *Lettere* o *Esortazioni* a Teodoro, dopo la sua caduta. Era un suo compagno di vita ascetica, che si lasciò adescare e tornò nel mondo. Due libri *Sulla compunzione*, che si ricollegano, come argomento, con l'opera precedente e trattano della penitenza. Tre libri *Contro gli avversari della vita monastica*.

d) Sulla verginità: *Intorno alla verginità, Ad una giovane vedova, Del perseverare nella vedovanza*. Due lettere pastorali rivolte a combattere un abuso che Crisostomo trovò a Costantinopoli: *Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas (Contro coloro che hanno vergini presso di sé)* e *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant (Che le donne vergini non debbano coabitare con gli uomini)*.

e) Sul dolore: *A Stagiro*, monaco tentato da ossessioni ritenute diaboliche.

f) Con intenti apologetici: due scritti della cui autenticità si dubita: *Su San Babila, contro Giuliano e i pagani*, difende la religione contro gli attacchi dell'Apostata; *Contro i giudei e i gentili sulla divinità di Cristo*.

3. Cf l'ed. di WENGER A., *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites* (= SC 50), Paris 1957, 1970², e l'ed. di PIÉDAGNEL A., - DOUTRELEAU L., *Jean Chrysostome. Trois catéchèses baptismales* (= SC 366), Paris 1990 [cf la recensione in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 67 (1991) 173-174]; trad. it. di CERESA GASTALDO A., *Giovanni Crisostomo. Le catechesi battesimali* (= CTP 31), Roma 1982.

4) LETTERE

Ne conserviamo 236, tutte del periodo dell'esilio. Sono per lo più brevi e indirizzate a oltre 100 destinatari, per dare notizie e confortare. La più antica è quella indirizzata dopo la Pasqua del 404 *al papa Innocenzo I*, per informarlo degli avvenimenti di cui è vittima. Una seconda gliene scrisse due anni dopo da Cucuso. Notevoli le 17 *alla vedova e diaconessa Olimpia*, sua fedele discepola di Costantinopoli.[4]

La cosiddetta *Liturgia di San Giovanni Crisostomo*, in uso ancora oggi nelle chiese di rito bizantino, anche se alcuni elementi di essa possono risalire al IV secolo, non è sua.

Stile

Nei suoi scritti egli si rivela grande esegeta, oratore abilissimo, paragonabile a Demostene per il vigore incalzante dell'argomentazione, a Cicerone per lo stile ricco e fiorito, a Bossuet per la solennità biblica e la dolcezza evangelica.

Teologo, catecheta e pastore

Non è facile sintetizzare il pensiero del Crisostomo, perché ogni sua opera risponde alle esigenze, progressivamente insorgenti, del suo apostolato, che è necessario seguire da vicino per comprendere la sua produzione letteraria. Il suo pensiero è veicolato da esortazioni a precisi personaggi storici, da omelie commemorative e liturgiche varie e da una serie di commenti dell'AT. e del NT. Il pensiero del Crisostomo, pur ancorato ad una ispirazione profonda, insegue continuamente le cangianti necessità pastorali.

Egli rientra nella serie dei Padri dell'epoca d'oro della letteratura ecclesiastica del IV secolo, caratterizzati da elevata condizione sociale, da distinta formazione intellettuale, da ambiente familiare propizio, dall'appello alla perfezione e all'amore della solitudine, dal pieno ser-

4. Cf PASQUATO O., *La testimonianza di una diaconessa nelle «Lettere a Olimpiade» di Giovanni Crisostomo*, in AA. VV., *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica «Mulieris dignitatem» di Giovanni Paolo II*, Leumann (Torino) 1989, 78-88; GREGO I., *Olimpia di Costantinopoli donna simpatica ed energica*, in "Asprenas" 29 (1982) 41-66; BATTISTA G., *Olimpiade e Giovanni Crisostomo. Amicizia e collaborazione nel ministero pastorale*, in "Claretianum" 30 (1990) 335-383 [non si tratta di ministero in senso proprio: nel

vizio alla Chiesa in qualità di vescovo e dal magistero della fede.[5] Come Ambrogio e Atanasio si trovò in conflitto con l'autorità civile, con gli eretici e in contrasto coi colleghi dell'episcopato; diversamente da loro, non aveva l'abilità necessaria per trionfare dei suoi avversari. Come Basilio, fu profondamente segnato dallo spirito monastico, che non ha, però, irradiato come lui con istituzioni monastiche.

Il suo ideale non fu quello del monaco, ma dell'ecclesiastico e tale fu da quando, poco più che ventenne, fu nominato lettore fino alla sua morte quale patriarca di Costantinopoli. Il ritiro giovanile nella solitudine consolidò la sua originaria vocazione ecclesiastica, che lo proiettò a darsi tutto, come Paolo, alla salvezza dei fratelli.[6]

Teologo. Crisostomo non è un *teologo* in senso stretto. Le controversie, eccetto quella contro i giudeo-cristiani con vistosi riflessi in campo pastorale, e quella contro gli anomei, non lo interessano. Oltre tutto vive in un'epoca, in cui non si dibattono grandi problemi: postniceno, egli è alla vigilia delle lotte nestoriane ed eutichiane. Ma è sufficiente il suo temperamento a spiegare il suo modesto interesse diretto per la speculazione: nell'esposizione del dogma trinitario si attiene alle linee generali fedele a Nicea. A Maria non dà mai il titolo di *Theotókos*, forse già conteso ad Antiochia in quel tempo. Le sue idee sul libero arbitrio sono citate a proprio favore tanto da Giuliano d'Eclano, quanto da Sant'Agostino. Come pastore insiste sul ruolo della volontà, riconoscendo al tempo stesso quello della grazia.

Egli non manca di affrontare, come già accennato, un problema speculativo quale quello che lo vede dimostrare contro gli anomei che Dio, nella sua essenza, è totalmente incomprensibile all'intelligenza sia umana che angelica. A siffatta incomprensibilità viene incontro la liturgia adorante e la condiscendenza divina, che sta, quest'ultima, alla base del messaggio dell'amore da parte di Dio per l'uomo.

«Per l'impossibilità di dominare l'insieme – scrive la specialista A.-M. Malingrey - si nega a Giovanni la qualità di teologo, forse perché egli non si avventura in speculazioni audaci e si mantiene entro i limiti di una perfetta ortodossia. Si può almeno riconoscere che è il rappresentante più illustre della scuola di Antiochia, la cui esegesi si basa sulla minuziosa spiegazione dei testi».[7]

5. Cf MARROU H. I., *L'età d'oro dei Padri della Chiesa*, in DANIÉLOU J., – MARROU H. I., *Nuova Storia della Chiesa*, 1, Torino 1970, 353-359, trad. it. [originale francese: 1963].
6. Cf PASQUATO O., *Ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del giovane Crisostomo: evoluzione o continuità?*, in FELICI S. (a cura di), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Roma 1992, 59-93.
7. In *DPAC* II, 1557: s. v. *Giovanni Crisostomo*.

Per lui Scrittura e Tradizione sono le fonti e il fondamento della fede, che deve essere custodita e tramandata in tutta la sua purezza. Una particolare attenzione riserva il Crisostomo alla Chiesa colta come Corpo mistico in rapporto all'eucaristia.[8]

Pastore. La sua originalità non è il dogma: egli è *il pastore*. Il suo atteggiamento di fronte alle verità della fede è pratico; il dogma è per lui la base solida della morale e della spiritualità. Una volta che il ragionamento e la ricerca hanno determinato il senso della Scrittura (e in questo il Crisostomo è abilissimo), non c'è altra ricerca da fare; resta solo da applicare le verità alla pratica della vita: *parádosis esti, mêdén pléon zêtei*.[9] È l'atteggiamento comune dei Padri, specie dei più antichi. Per il Crisostomo le verità della fede non sono un punto di partenza per la speculazione e per la contemplazione, come in Clemente Alessandrino, in Origene o in Agostino, ma per la perfezione della vita spirituale.

Dopo i primi anni di vita pastorale, in cui la sua visione della vita cristiana risente molto dell'ascesi monastica, il ministero di sacerdote e di vescovo lo conducono ad un notevole equilibrio nel guidare la comunità cristiana, nelle diversificate componenti dei vari stati di vita.

Se i monaci sono dei fari, sono tuttavia impegnati nell'opera di salvezza degli altri; talora possono venire chiamati al sacerdozio nella città o, specialmente, nelle missioni.[10] L'ideale evangelico è unico per tutti: i cristiani nel mondo sono uguali in tutto ai monaci, eccetto nel matrimonio e *secolari e monaci devono raggiungere lo stesso grado di perfezione per vie diverse*:[11] è l'idea comune dei Padri.

Ai cristiani, che nella grande maggioranza vivono nel mondo, indica

8. Cf PASQUATO O., *Eucaristia e Chiesa in Giovanni Crisostomo*, in "Ephemerides Liturgicae" 103 (1989) 240-252.

9. *In ep. 2 ad Thess., hom.*, 4, 2 (= PG 62,488); sui Padri come pastori, cf. PASQUATO O., *I Padri educatori alla fede, pastori e guide del popolo di Dio*, in "Credere oggi" 4 (1984) 74-95; su Padri e liturgia, cf CIPRIANI S., *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965[4], 556-574; PELLEGRINO M., *Padri e liturgia*, in SARTORE D., - TRIACCA A. M. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, 1008-1015; RENTINCK P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970; TRIACCA A. M., *Liturgia e Padri della Chiesa: ruoli reciproci (Attualità di un «aggiornamento»)*, in "Seminarium" 30 (1990) 508-530.

10. Cf PASQUATO O., *Vita spirituale e lavoro in Giovanni Crisostomo: «Modelli di un rapporto»*, in FELICI S. (a cura di), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del II-IV secolo*, Roma 1986, 127-130; DALOZ L., *Le travail selon S. Jean Chrysostome*, Paris 1959; PLASSMANN O., *Das Almosen bei Johannes Chrysostomus*, Münster 1961; Auf Der MAUR I., *Mönchtum und Glaubens verkündigung in den Schriften des hl. J. Chrysostomus*, Freiburg 1959; LEROUX J. M., *Monachisme et communauté chrétienne d'après S. Jean Chrysostome*, in AA. VV., *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 143-190.

11. *Adv. opp. vitae mon.* 3,14 (= PG 47,372).

la via da seguire alla luce del Vangelo, ma nel contesto concreto delle situazioni. Agli sposi, pur sullo sfondo di una concezione restrittiva di matrimonio – specialmente nel primo periodo del suo sacerdozio – come rimedio della concupiscenza e come purezza del corpo[12] e pur nella conformazione alla tradizione di una società, che subordina la donna all'uomo, viene presentata la necessità di una reciprocità di premura e di amore, basando le relazioni tra l'uomo e la donna su quelle tra Cristo e la Chiesa, nella linea paolina.

Particolare attenzione riserva il Crisostomo, più di ogni altro Padre, al problema dell'educazione dei figli da parte dei genitori secondo le "tavole domestiche".[13] Per il Crisostomo la pastorale consiste nell'aver cura di tutto il Corpo di Cristo.[14] Il pastore, come un medico, deve essere sollecito verso tutti in base alle necessità di ciascuno.[15] Ma la cura pastorale dei giovani, membra privilegiate del Corpo di Cristo, sono oggetto di speciale sollecitudine da parte del nostro pastore, che raccomanda al sacerdote di avere nei confronti dei fedeli l'atteggiamento del padre verso i figli.[16] Egli deve visitare le famiglie, stabilendo rapporti con i genitori, che hanno figli da educare;[17] in tal modo, egli esercita un'azione pastorale sui giovani, almeno indiretta.[18]

Due trattati presentano una esposizione organica circa l'educazione cristiana dei giovani. Anzitutto, il *Contro i detrattori della vita monastica*.[19] In esso il Crisostomo sostiene la tesi estremista d'inviare i figli per un tempo indeterminato nei monasteri, in vista d'una seria formazione morale finalizzata a permettere al giovane di inserirsi poi nella società o come laico o come monaco. Questa sua posizione verrà da lui abbandonata dopo la prima esperienza pastorale come presbitero ad Antiochia.

L'altro trattato, *Sulla vanagloria e sull'educazione dei figli*,[20] forse databile al 396/397 (Max von Bonsdorff) rappresenta il superamento del primo: l'educazione cristiana è affidata ai genitori in famiglia, mentre l'istruzione viene conseguita nelle pubbliche scuole. È la prima operetta di un Padre della Chiesa che affronta in modo organico la formazione morale del bambino e del ragazzo in famiglia. Anche le

12. Cf BROWN P., *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988: chapter XV. *Sexuality and the City: John Chrysostom*, 305-322: il Crisostomo è presentato come avversario del "mito" del buon cittadino chiamato a perpetuare le glorie patrie con la procreazione che le prolunga; cf la presentazione dell'opera da parte di CRACCO RUGGINI I., *All'ombra di Momigliano: Peter Brown e la mutazione del tardoantico*, in "Rivista Storica Italiana" 10, Anno C, Fasc. III (1988) 750-767.
13. Cf *Ef* 6,1-4.
14. Cf *De sac.*, 4,2.
15. Cf *ivi*, 2,4.
16. Cf *ivi*, 5,4.
17. Cf *ivi*, 3,17; 6,4.
18. Cf *ivi*, 5,4.
19. In PG 47,319-386.
20. Ed. critica in SC 188 (Paris 1972), a cura di MALINGREY A.-M.

omelie contengono numerosi passi di carattere pedagogico. In essi il Crisostomo presenta l'educazione cristiana dei figli quale impegno prioritario dei genitori: *Si posponga tutto all'interessamento per i figli e alla loro educazione nella disciplina e nell'insegnamento del Signore.*[21] Infatti *non la sola procreazione rende padre, ma anche la cura della prole,*[22] *non il partorire rende madre, ma l'educare,*[23] *tutta la cattiveria dei giovani è dovuta alla nostra indolenza;*[24] perciò i giovani *scorrazzano privi di castità, svilendosi in disonestà, giochi d'azzardo, ritrovi e divertimenti immorali.*[25]

Il ruolo primario spetta al padre, che, in famiglia, è come il vescovo nella diocesi; *sei maestro di tutta la famiglia* per mandato divino.[26] Ruolo subalterno a quello del padre tiene, invece, la madre, discepola del marito e suo compito speciale è l'educazione delle figlie. Ma l'educazione dei figli in famiglia dev'essere corale, anzi l'ambiente stesso vi gioca un ruolo dominante.

L'intervento pedagogico-pastorale secondo il Crisostomo si attua secondo la dimensione corporale, intellettuale e religioso-morale nel contesto delle fasi di sviluppo psicofisico-spirituale del giovane, ossia dell'infanzia-fanciullezza, adolescenza-giovinezza, fidanzamento-matrimonio.[27] Un'incidenza notevole sulla formazione del giovane può provenire dal vissuto ecclesiale, sperimentato dal giovane nel contesto della pastorale d'insieme nell'assemblea liturgica.

L'azione pastorale del Crisostomo trova il proprio spazio prediletto in riferimento ai poveri, nei quali è da vedere Cristo stesso. Il cristiano esercita il sacerdozio comune, in particolare attraverso l'elemosina.[28]

21. *In ep. 2 ad Cor. hom.*, 21,2. SCAGLIONI C., *Proposte pastorali di san Giovanni Crisostomo tra rigore e condiscendenza*, in AA. VV., *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del «giovane ricco»* (= StPatrMed 14), Milano 1986, 329-360.
22. *In ep. 2 ad Cor. hom.*, 15,3.
23. *De Macc.*, 1,3.
24. *In illud: Vidua eligatur*, 10.
25. *In Matth. hom.*, 59,7. PASQUATO O., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo* (= OrChrA 201), Roma 1976 [XV-XXIV: bibliografia].
26. *In illud: Vidua eligatur*, 9.
27. Cf PASQUATO O., *Pastorale familiare: testimonianza di Giovanni Crisostomo*, in "Salesianum" 51 (1989) 3-46; ID., *Eredità giudaica e famiglia cristiana. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, in "Lateranum" ns. 54 (1988) 58-91; ID., *Educazione classica ed educazione cristiana nella storiografia di H. I. Marrou*, in "Orientamenti Pedagogici" 34 (1987) 11-40; MONACI CASTAGNO A., *Paideia classica ed esercizio pastorale nel IV secolo. Il concetto di «synesis» nell'opera di Giovanni Crisostomo*, in "RSLR", 26 (1990) 429-459; per una sintesi cf PASQUATO O., *S. Giovanni Crisostomo* (345-407), in MIDALI M., - TONELLI R. (cura di), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann (Torino) 1992², 1125-1131 [con bibliografia]; sulla pastorale a favore dei giovani cf ID., *Pastorale giovanile* (*Storia* 1 [= Chiesa antica], *ivi*, 1992², 768-802.
28. Cf PASQUATO O., *Il sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli in Giovanni Crisostomo*, in FELICI S. (a cura di), *Sacerdozio battesimale e formazione teologica*

Tra i sacramenti eccelle l'eucaristia, azione di grazie e sacrificio, la quale perpetua la presenza reale di Dio tra gli uomini. Il Crisostomo condivide il realismo eucaristico proprio della scuola antiochena. "L'eucaristia fa la Chiesa", così come "la Chiesa fa l'eucaristia" È nella celebrazione eucaristica che la comunità cristiana diviene cosciente della sua unità attorno al suo presbitero o vescovo che celebrano l'eucaristia col popolo, mentre la Chiesa celeste si accorda con la Chiesa terrestre. Ringraziare Dio è il suo insistente richiamo ai fedeli, suggellato con le sue ultime parole: *Gloria a Dio in tutte le cose.*

Feste liturgiche, culto ai martiri e ai santi, processioni e pellegrinaggi sono per il Crisostomo altrettante occasioni per una cura pastorale viva e sentita.[29]

Catecheta. In quanto pastore il Crisostomo fu anche *catecheta.* I suoi scritti catechetici sono costituiti da 12 *Catechesi,* tenute ad Antiochia tra il 387 e il 390 circa. L'orientamento fondamentale del suo pensiero catechetico sta nel nesso fede-sacramento-vita cristiana.[30] La *fede* è necessaria al catecumeno; essa si approfondisce con la catechesi sul Simbolo (verità dogmatiche) e con la rinuncia a Satana: «Rinunzio a te, Satana» (= *apotaxis* o rinuncia totale) e con la promessa a Cristo: «Mi unisco a te, Cristo» (= *syntaxis* o adesione).[31] Quanto si attua nel rito *abbisogna di fede e degli occhi dell'anima,*[32] la fede nella Trinità procura la remissione dei peccati e questa confessione ci dona l'adozione filiale.[33]

Il *sacramento* del battesimo viene ricevuto dall'illuminando dopo i digiuni, le istruzioni insieme ai fedeli o riservate (poche), le letture bibliche, gli esorcismi, l'unzione sulla fronte, la professione di fede in un contesto comunitario (padrini, esorcisti, presbiteri e vescovo, comunità) e liturgico (spiegazione dei riti e loro conferimento). Il battesimo, detto bagno di rigenerazione, illuminazione, battesimo, sepoltura, circoncisione, croce, è matrimonio spirituale tra Cristo e l'anima.[34] Divenuto figlio di Dio, il neoilluminato possiede la nuova

nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri, Roma 1992, 83-106; HOUSSIAU A., - MONDET J.-P., *Le sacerdoce du Christ et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église,* Louvain - La Neuve 1990 [47-254: secondo il Crisostomo].

29. Cf PASQUATO O., *Il culto al sangue dei martiri e di Cristo nelle omelie sui martiri di Giovanni Crisostomo,* in VATTIONI F. (cura di), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana,* 3/III, Roma 1983, 1267-1300; ID., *Il problema degli spostamenti dei popoli negli scritti di Giovanni Crisostomo,* in AA. VV., *L'epoca patristica e la pastorale della mobilità umana,* Padova 1989, 89-123 [Pellegrinaggi].

30. Cf PASQUATO O., *Crisostomo Giovanni,* in GEVAERT J. (a cura di), *Dizionario di catechetica,* Leumann (Torino) 1986, 185-186 [con bibliografia].

31. *Cat.,* 2,18-21 (= SC 50, 143-145).

32. *Ivi,* 2,9 (= SC 50,138).

33. Cf *ivi,* 2,26 (= SC 50,148).

34. Cf *Cat.,* 1,3 (= SC 50, 110).

luce per sempre, diviene "fedele", perché accordata la sua fede a Dio, questi gli ha affidato i doni del battesimo, destinati a svilupparsi sempre più nella collaborazione grazia-volontà umana, su cui tanto insiste il Crisostomo. Dopo il conferimento del sacramento del battesimo (il Crisostomo tace sulla cresima, ma non si può concludere che non vi venga conferita), il neofito partecipa con la comunità alla celebrazione dell'eucaristia: «Il sangue prezioso di Cristo» è il prezzo del nostro riscatto.[35] Dal fianco squarciato di Cristo in croce uscì acqua e sangue, la prima simbolo del battesimo, il secondo dell'eucaristia:[36] come dal fianco di Adamo fu formata Eva, così dal proprio fianco squarciato Cristo formò la Chiesa, sposa comprata col sangue.[37] Il Crisostomo, catecheta del sangue di Cristo, insisterà perché l'incoerenza dei neofiti e dei fedeli non lo vanifichi.

Dalla fede al sacramento e dal sacramento alla *vita cristiana*: il cerchio così si chiude, anzi si apre ad uno sviluppo indefinito. Anche se l'impegno di riforma dei costumi deve verificarsi fin dall'evangelizzazione previa all'entrata nel catecumenato, tuttavia il Crisostomo lo sottolinea dopo il conferimento del sacramento nelle catechesi postbattesimali. Queste, diversamente da quelle degli altri Padri, non sono mistagogiche, tendenti, cioè, a spiegare il mistero celato sotto il velo dei riti, ma sono morali:[38] la nuova vita deve compenetrare ogni comportamento del neofita e manifestarsi agli altri nella testimonianza. Essendo spirituali i doni ricevuti *dovranno essere spirituali anche le nostre opere*,[39] in noi.[40] Teoria e prassi, teologia e vita morale sono interdipendenti, in un contesto caratterizzato dalla convergenza viva tra catechesi e liturgia: è questa la lezione che il Crisostomo e gli altri Padri catecheti offrono alle Chiese di oggi.[41]

35. Cf *Cat.*, 3,12 (= SC 50,158).
36. Cf *Cat.*, 3,16 (= SC 50,160).
37. Cf PASQUATO O., *Catechesi ecclesiologica nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, in FELICI S. (a cura di), *Ecclesiologia e catechesi patristica. «Sentirsi Chiesa»*, Roma 1982, 123-172.
38. La catechesi morale del Crisostomo non è disgiunta da quella dottrinale: cf PASQUATO O., *Croce e iniziazione cristiana in G. Crisostomo. Catechesi dottrinale e catechesi morale*, in VATTIONI F. (a cura di), *Sangue e antropologia. Riti e culto* 5/II, Roma 1987, 1093-1111.
39. *Cat.*, 4,27 (= SC 50,196).
40. *Ivi*, 4,18 (= SC 50,192).
41. Cf PASQUATO O., *Rapporto tra catechesi e liturgia nella tradizione biblica e patristica*, in "Rivista Liturgica" 72 (1985) 73; FINN Th. M., *The Liturgy of Baptism in the baptismal Instructions of St. John Crysostom*, Washington 1967.

a) CRISOSTOMO TEOLOGO

Condiscendenza divina

Condiscendenza divina e Sacra Scrittura: il Signore usa espressioni familiari (*In Ioh. hom.*, 34,1-2).

1. (Gli apostoli) si comportano così anche in altre occasioni, quando, pur desiderosi di interrogarlo, per rispetto se ne astennero. Che dice dunque il Cristo? *Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato* – dice – *e compiere l'opera sua.*[1] Egli chiama qui *cibo* la salvezza degli uomini, per mostrarci con quanta cura egli provveda a noi. Come infatti noi desideriamo il cibo, così egli desidera la nostra salvezza. Ascoltate però come, in tutti questi casi, non riveli subito tutto, ma dapprima mette l'ascoltatore nel dubbio, in modo che questi, (...) tormentato dal dubbio possa più volentieri accogliere la spiegazione riguardo a quanto chiedeva, e sia maggiormente stimolato ad ascoltare (...). Spiega poi daccapo che cosa sia la volontà del Padre. E non dite voi: *«Ancora quattro mesi e viene la mietitura?». Ecco, io vi dico: Alzate gli occhi e guardate i campi come biondeggiano per la mietitura.*[2]

2. Ancora una volta, servendosi di parole che sono ad essi familiari, li eleva alla contemplazione delle cose sublimi. Infatti, avendo detto *cibo*, non ha voluto intendere niente altro che la futura salvezza degli uomini.

Condiscendenza divina e Incarnazione (*In Ioh. hom.*, 11,1-2)

1. (...) *E il Verbo si fece carne e dimorò tra noi.*[3] Dopo aver detto che quelli che lo ricevettero sono figli di Dio e nati da Dio, ci indica la causa di questo ineffabile onore, cioè il fatto che il Verbo si fece carne e che il Padre assunse la natura di servo. Egli si fece figlio dell'uomo, pur essendo figlio di Dio, per far diventare gli uomini figli

1. *Gv* 4,34.
2. *Gv* 4,35.
3. *Gv* 1,14. Il Crisostomo indica il fatto della condiscendenza divina nella incarnazione, in cui Dio assume forma personale e visibile nel Figlio incarnato, senza sminuire se stesso, ma elevando noi; poi lo scopo, che è la redenzione: *Egli ha preso la nostra carne solo per amore avendo pietà di noi. Solo questa è la causa dell'incarnazione* (*In ep. ad Hebr. hom.*, 5) e ne dà la spiegazione: contro i doceti egli insiste che Giovanni usò la parola *«si è fatto»* non per indicare un mutamento di sostanza, ma per affermare l'assunzione di una vera carne cf (*In Ioh. hom.*, 11,2).

di Dio. Un essere sublime che entra in rapporto con un essere umile, non ne riceve affatto nocumento nella sua reputazione, ma solleva dalla sua bassezza quell'altro essere; proprio ciò si è realizzato nel Cristo. Con un tale abbassamento (*katabáseos*), egli non ha affatto diminuito la sua natura divina, ma ha elevato noi, che da sempre vivevamo nell'ignominia e nelle tenebre, alla gloria ineffabile. (...)

2. (...) L'evangelista aggiunge, infatti: *E dimorò tra noi*,[4] come se dicesse: «Non sospettare alcunché di assurdo da questa espressione *si fece*. Non ho parlato, infatti, di un cambiamento della natura immutabile, ma della sua dimora tra noi. (...) Ma un'altra cosa ho detto riguardo alla sostanza. Per la loro unità e solidarietà, il Dio Verbo e la carne sono una cosa sola: senza alcuna confusione, né annullamento delle sostanze, ma per mezzo di un'unione inesprimibile ed inesplicabile. Non domandatemi come ciò possa accadere: tutto questo è avvenuto nel modo che Dio solo sa». Ma quale fu questa dimora in cui ha abitato? Ascoltate il profeta che dice: *Rialzerò a David la tenda che è caduta*.[5] In verità, la nostra natura era caduta irreparabilmente ed aveva bisogno solo di quella mano potente. Non si sarebbe, infatti, potuta rialzare in altro modo, se chi in principio l'aveva plasmata non avesse teso la sua mano e non l'avesse riplasmata, in maniera soprannaturale, per mezzo della rigenerazione dell'acqua e dello Spirito Santo. Considerate insieme a me, questo tremendo mistero: egli abita sempre in questa dimora; si riveste della nostra carne non per lasciarla dopo un poco, ma per tenerla con sé per tutta l'eternità. Se non fosse così, non si sarebbe degnato di elevarla al trono regale e non verrebbe adorato, rivestito com'è di essa, da tutto l'esercito celeste, dagli Angeli, dagli Arcangeli, dai Troni, dalle Dominazioni, dai Principati, dalle Potestà. (...)

Condiscendenza divina e Eucaristia: l'Eucaristia è il più grande «*segno dell'amore di Dio*» (*In Ioh. hom.*, 46,3).

Per diventare un solo corpo non solo per la carità, ma anche in realtà bisogna che ci uniamo alla sua carne; il che avviene per mezzo del cibo, che Egli ci ha dato in segno del grande amore che ha per noi. Si è compenetrato a noi tanto da costituire un unico corpo proprio per questa ragione; perché fossimo una cosa sola con Lui, come

4. *Gv* 1,14.
5. *Am* 9,11. La condiscendenza di Dio è ricopiata da Paolo nei confronti dei giudei, cf CRISOSTOMO, *In ep. ad Gal.*, I,1; II,2 e 3. Cf ELLERO G. M., *Esegesi e teologia dell'incarnazione secondo Giovanni Crisostomo*, Vicenza 1967 [159-190: testi scelti].

una cosa sola è il corpo unito al capo. Questo è il segno del più grande amore; accennando a questo, Giobbe diceva dei suoi servi (da cui era tanto amato), che desideravano partecipare alla sua mensa: cosicché per mostrare il suo ardente amore dicevano: *Chi c'è che delle sue carni (= della sua mensa) non si sia saziato?*[6] La medesima cosa ha fatto Cristo per indurci a una più grande intimità con Lui e per mostrarci il suo amore; e non si fece solo vedere a chi lo voleva, ma permise loro di toccarlo, di mangiarlo, di configgere i denti nella sua carne, di conglutinarsi a Lui, di saziare ogni loro desiderio. I genitori spesso danno i propri figli da nutrire ad altri. Io, invece, li nutro con le mie carni, do loro me stesso in cibo; (...) ho voluto essere vostro fratello, con voi ho voluto avere comune la carne e il sangue e di nuovo a mia volta vi ho dato quella carne e quel sangue per i quali sono stato fatto partecipe della vostra natura.

La comunione eucaristica contiene forme di estrema condiscendenza divina (*In ep. 1 ad Cor. hom.*, 15,4)

Io ti ho detto: mangiami e bevimi. Io ti ho con me nel cielo e mi congiungo a te sulla terra. Non ti poteva bastare che io portassi lassù nella mia umanità le tue primizie? Non poteva questo saziare il tuo desiderio? Sono nuovamente sceso sulla terra; e non solo mi mescolo a te, ma mi congiungo a te e mi lascio mangiare, sminuzzare, affinché siano perfette la fusione, la mescolanza e l'unione. Ciò che viene unito rimane nei propri termini, io invece sono intessuto insieme a te. Voglio che noi due siamo una cosa sola.[7]

Sacerdozio ministeriale: il trattato *Sul sacerdozio*[8]

È un trattato dottrinale in sei libri, in forma di dialogo, sul modello dei dialoghi di Platone. Si apre con un prologo narrativo, nel quale viene esposta l'occasione del dialogo: Giovanni aveva un amico, Basilio; avevano fatto tutti gli studi insieme ed erano in grande intimità. A detta di Giovanni, Basilio era molto più serio di lui; e quando ambedue decisero d'abbandonare la casa per *dedicarsi alla vita dei monaci*

6. *Giobbe* 31,31.
7. Il linguaggio del Crisostomo si rivela crudo nella lettera in linea con la scuola antiochena, ma mira all'affermazione della realtà spirituale e divina del mistero eucaristico.
8. Trad. it. di COLOMBO S., (= CPS.G 1), Torino 1934. Seguiamo questa traduzione, con ritocchi.

e alla vera sapienza, Giovanni si sentì legato da molti legami alla vita agiata del secolo e l'amico dovette soprassedere. Ma finalmente anche Giovanni fu convinto e i due stavano per attuare il loro disegno. Ma si opposero due difficoltà: i lamenti della madre di Giovanni e poi un caso molto singolare: i due amici vennero a sapere che si voleva elevarli alla dignità episcopale. Giovanni, che conosceva le buone doti dell'amico e non voleva privare la Chiesa di un soggetto così prezioso, assicurò Basilio che avrebbe fatto quello che faceva lui. Di fatto però, Basilio fu ordinato e Giovanni sfuggì all'ordinazione, nascondendosi. Basilio muove le sue lagnanze all'amico, che l'ha ingannato lasciandolo solo. Giovanni difende la sua condotta ed espone la sua dottrina sul sacerdozio. Si scusa dicendo che questa sorta d'inganno è lecita, perché è buono il fine. Esalta la tremenda grandezza del sacerdozio ed espone le doti che esso richiede. Il vescovo è essenzialmente un *maestro* e un *reggitore*: egli deve *istruire e governare*. Per istruire dovrà possedere la *dottrina* (cultura sacra e profana) e l'arte di comunicarla (*eloquenza*). Il magistero della parola è ritenuto essenziale dal Crisostomo, che vi dedica due libri, il quarto e il quinto. Per *governare* il vescovo dovrà avere *prudenza* e *fortezza*. Le sue virtù dovranno essere molto superiori a quelle del monaco. Il parallelo è svolto nel libro sesto, che si chiude con la grande allegoria della battaglia spirituale, in cui il vescovo è stratega e duce.

Grandezza del sacerdozio

3. 4. Il sacerdozio si compie sulla terra, ma è dell'ordine delle cose celesti. E con ogni ragione, poiché non un uomo, non un angelo, non un arcangelo, né altra forza creata, ma lo stesso Paraclito ordinò quest'ufficio e ispira quelli che tuttora stanno nella carne a ideare una funzione propria degli angeli. Deve pertanto il sacerdote essere così puro, come se abitasse negli stessi cieli fra quelle Potenze. Terrificanti cose per certo e paurose erano quelle che precedettero la grazia, come i campanelli,[9] i melograni, le pietre del petto e dell'omero, la mitra, la cìdari,[10] la tunica talare, la lamina d'oro, il Santo dei Santi, la profonda quiete degli interni recessi. Ma se alcuno considera le istituzioni della grazia,[11] troverà piccole quelle tremende e terribilissime cose, e constaterà che anche qui è vero ciò che è scritto intorno alla

9. Fregi e elementi dell'abito del sommo sacerdote (cf *Es* 28).
10. Specie di diadema.
11. Il sacerdozio mosaico è detto *anteriore alla grazia*; istituzioni della grazia sono i Sacramenti.

Legge: *La gloria dell'antico patto non fu gloria, in paragone della gloria trascendente del nuovo.*[12] Poiché quando tu vedi il Signore immolato e giacente sull'altare, e il sacerdote in piedi che si piega sulla vittima e prega, e tutti i fedeli imporporati di quel sangue prezioso, credi tu di essere ancora fra i mortali e di stare sopra la terra? Non ti senti piuttosto trasportato nei cieli, e, banditi tutti i pensieri carnali, come puro spirito spoglio di carne, non contempli tu le cose celesti?

O meraviglia! O amore di Dio verso gli uomini! Colui che siede in alto insieme col Padre, in quell'istante si lascia prendere dalle mani di tutti, e dona se stesso a chi vuole abbracciarlo e toccarlo e questo possono farlo tutti attraverso gli occhi della fede.

E ti[13] pare che queste cose possano essere disprezzate, o siano tali che uno possa esaltarsi al di sopra di esse? Vuoi ora farti un'idea della superiorità di questo santo mistero da un altro prodigio? Rappresèntati innanzi agli occhi Elia, e intorno a lui moltitudine immensa, e il sacrificio disposto sulle pietre, e tutti gli altri in gran quiete e silenzio profondo, e il profeta che prega solo. D'un tratto la fiamma dai cieli è lanciata sopra la vittima. È uno spettacolo meraviglioso che riempie di stupore.[14] Rivolgiti ora al mistero che sta compiendosi e vedrai cose non solo meravigliose, ma tali da superare ogni meraviglia. Il sacerdote è lì in piedi e fa discendere non il fuoco, ma lo Spirito Santo; la sua preghiera si prolunga, non affinché una fiamma discesa dall'alto consumi le offerte, ma affinché la grazia, discendendo sopra il sacrificio, per mezzo di questo accenda le anime di tutti e le renda più fulgide che argento incandescente.[15] Solo chi è pazzo o fuori di sé potrebbe disprezzare un così tremendo mistero! Non sai tu che l'anima umana non potrebbe mai sopportare quel fuoco del sacrificio, e tutti sarebbero d'un tratto annientati, se non intervenisse l'aiuto possente della grazia di Dio?

Il sacerdote assolve dai peccati con la potestà a lui trasmessa da Cristo

3. 5. Se alcuno ben consideri che gran cosa è che un uomo, ancora plasmato di carne e di sangue, possa avvicinarsi a quella beata e intatta natura, vedrà allora bene di quanto onore la grazia dello Spirito abbia

12. 2 *Cor* 3,10.
13. Comunemente lo si identifica con Basilio vescovo di Raphaneia, presente al Concilio di Costantinopoli del 381.
14. Cf *3 Re* 18,36ss. Elia sfida i profeti di Baal, che invocano invano il loro Dio, mentre Jahvé, appena invocato, manda il fuoco a consumare l'olocausto preparato.
15. Accenno all'invocazione allo Spirito Santo, affinché discenda a trasformare il pane e il vino nel Corpo e nel Sangue di Gesù Cristo (*epiclesi*). A questa preghiera i Greci ortodossi attribuiscono l'efficacia consacratoria.

degnato i sacerdoti. Per mezzo loro infatti queste cose si compiono, ed altre ancora per nulla inferiori a queste, sia per la nostra gloria, sia per la nostra salvezza. Uomini che abitano sulla terra e qui conducono la loro esistenza, sono chiamati ad amministrare le cose celesti e hanno un potere che Dio non ha conferito né agli angeli, né agli arcangeli; poiché non fu detto a questi: *Tutto ciò che legherete sulla terra sarà legato anche nel cielo; e ciò che scioglierete sarà sciolto.*[16] Anche i potenti della terra hanno il potere di legare, ma soltanto i corpi; invece il legame, di cui si parla, riguarda l'anima, e giunge fino al cielo. Tutto quello che i sacerdoti compiono quaggiù, Dio lo conferma lassù; il Padrone conferma la sentenza dei servi. E che vuol dire questo, se non che Egli ha conferito loro ogni potestà celeste? Dice infatti: *I peccati di coloro ai quali li rimetterete, saranno rimessi; quelli di coloro ai quali li riterrete, saranno ritenuti.*[17]

Qual potere maggiore di questo? *Il Padre ha dato al Figlio ogni giudizio*;[18] e io vedo tutto questo potere messo dal Figlio nelle mani dei sacerdoti. Come se già fossero assunti nei cieli, innalzàti al di sopra della umana natura e liberati dalla servitù delle passioni, essi furono rivestiti di una così grande autorità.

Se un re partecipasse a qualcuno dei suoi sudditi il potere di imprigionare chiunque gli piacesse e di liberarlo nuovamente, certamente costui sarebbe invidiato e stimato da tutti. E colui che ha ricevuto da Dio un potere tanto superiore a questo di quanto il cielo è superiore alla terra e le anime ai corpi, potrà mai sembrare ad alcuno avere egli ricevuto un onore così piccolo, da potersi anche solo pensare che qualcuno, di quelli che l'hanno ricevuto, possa disprezzare un tal dono? Quale pazzia! Disprezzare una dignità senza la quale noi non possiamo ottenere la salvezza, né conseguire i beni che ci furono annunziati!

Il sacerdote è il ministro dei più grandi doni di Dio

3. 5. [*continua*] *Nessuno può entrare nel regno dei cieli, se non viene rigenerato nell'acqua e nello Spirito Santo. Chi non mangia la carne del Signore e non beve il Suo sangue, viene escluso dalla vita eterna.*[19] E tutto questo può essere compiuto soltanto dalle sacre mani del sacerdote! E come si potrà, senza di esse, evitare il fuoco dell'inferno o ottenere le corone che ci sono riservate?[20]

16. *Mt* 18,18.
17. *Gv* 20,23.
18. *Gv* 5,22.
19. *Gv* 3,5; 6,54.
20. Cf 2 *Tim* 4,8.

6. La nascita spirituale delle anime è privilegio dei sacerdoti: essi le fanno nascere alla vita della grazia per mezzo del battesimo; per mezzo loro noi ci rivestiamo di Cristo, siamo consepolti col Figlio di Dio e diventiamo membra di quel beato capo.[21] Quindi noi dobbiamo non solamente rispettarli più che prìncipi e re, ma venerarli più dei nostri genitori. Questi infatti ci hanno generati dal sangue e dalla volontà della carne;[22] quelli invece ci fanno nascere figli di Dio; essi sono gli strumenti della nostra beata rigenerazione, della nostra libertà e della nostra adozione nell'ordine della grazia. (...)

Il candidato al sacerdozio deve temere questa dignità. Virtù richieste nel sacerdote

3. 7. Nessuno amò Cristo più di Paolo, nessuno mostrò maggior zelo, nessuno ebbe più copioso dono di grazia; ma nonostante, egli teme ancora e trema per questo potere e per coloro sui quali lo esercita. *Io temo*, dice, *che come il serpente con la sua malizia ingannò Eva, così i vostri pensieri degenerino dalla semplicità che è in Cristo.*[23] Ed ancora: *Fui in gran timore e trepidazione per voi.*[24] Sono parole di un uomo che fu rapito al terzo cielo e messo a parte degli arcani di Dio, che sopportò tante e tali fatiche quanti furono i giorni di sua vita dopo la conversione, di un uomo che non volle neppur usufruire dei diritti conferitigli da Cristo, affinché non fosse scandalizzato qualcuno dei fedeli. Se quest'uomo che superò i precetti di Dio,[25] né menomamente cercò il suo interesse, ma quello dei sudditi, era sempre in tanto timore riguardando la grandezza della dignità, quale sicurezza avremo noi che sovente cerchiamo la comodità nostra, che non solo non andiamo al di là dei precetti di Cristo, ma in gran parte li trasgrediamo? *Chi cade infermo*, dice, *e io non cado infermo? Chi si scandalizza e io non ne ardo?*[26] Tale bisogna che sia il sacerdote; o piuttosto non questo solo, queste cose sono piccole e da nulla rispetto a quanto sono per dire. E che è questo? *Sono giunto quasi a desiderare d'essere staccato dal Cristo*, egli dice, *per i miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne.*[27] Se alcuno può lanciare questo grido, se alcuno

21. Cf *Rom* 6,4; *Gal* 3,27
22. Cf *Gv* 1,13.
23. *2 Cor* 11,3.
24. *1 Cor* 2,3.
25. Cioè rinunciò a valersi delle concessioni fatte dal Vangelo, come quella che *chi annuncia il Vangelo viva del Vangelo* (*1 Cor* 9,14-15). Cf BOULARAND E., *Le sacerdoce, mystère de crainte et d'amour chez saint Jean Chrysostome*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 71 (1971) 3-36.
26. *2 Cor* 11,29.
27. *Rom.* 9,3.

ha l'anima che arriva fino a questa preghiera, quegli si dovrebbe rampognare se fuggisse la dignità sacerdotale. Ma chi è lungi da quella virtù quanto lo sono io, sarebbe degno di detestazione non quando fuggisse, ma quando accettasse.

Si è indotti a commettere molti falli, quando si è in vista, se non si ha un'anima nobile

3. 7. [*continua*] Se si trattasse d'eleggere a una dignità militare, e quelli cui spetta conferirla, tirato in mezzo un fabbro o un ciabattino e altro simile artigiano, gli affidasse l'esercito, io non loderei per certo quel miserabile, qualora non ricusasse e non facesse di tutto per evitare di gettarsi in un male evidente. Se bastasse esser chiamato pastore e disimpegnare l'ufficio in qualunque modo, e non vi fosse pericolo alcuno, mi accusi pure chiunque di vanagloria. Ma se colui che si sobbarca a questa cura deve possedere grande prudenza, e prima della prudenza una copiosa grazia di Dio, rettitudine di costumi, purezza di vita e una virtù più grande dell'umana, non mi negherai il tuo perdono, se ho ricusato di darmi invano e temerariamente alla rovina. Se uno mi presentasse una nave da trasporto piena di remiganti e di preziosi carichi e fattomi sedere al timone mi ordinassero di traversare il mar Egeo o il Tirreno, mi rifiuterei al primo accenno. E se alcuno chiedesse: Perché? risponderei: Per non mandar a fondo la nave.

Nessuno rimprovererebbe chi fosse molto prudente in questo caso, nel quale il danno non va oltre le ricchezze, e il pericolo non va oltre la morte del corpo. E quando poi i naufraghi fossero in procinto di cadere non già in un mare d'acqua, ma in un abisso di fuoco, e li attendesse non già la morte che separa l'anima dal corpo, ma quella che trascina anima e corpo nella dannazione eterna, vorreste voi adirarvi con me e portarmi odio perché non mi sono precipitato in un male così grande?

8. No, ve ne prego e ve ne scongiuro! Io conosco quanto debole e piccina è la mia anima; e conosco quanto grande è quel ministero e difficile quel compito; so che le onde, che recano tempesta nell'animo del sacerdote, sono più impetuose di quelle che sconvolgono il mare.

Il sacerdote, mediatore tra Dio e gli uomini, deve avere una purezza ancora maggiore di quella del monaco

6. 2. L'anima del sacerdote deve essere più pura dei raggi del sole, affinché lo Spirito Santo non lo abbandoni e affinché possa dire: *Vivo non già io, ma vive in me Cristo.*[28] Se gli anacoreti del deserto, lontani dalla città e dai pubblici ritrovi e da ogni strepito proprio di quei luoghi, godendo pienamente il porto e la bonaccia, non s'inducono a confidare nella sicurezza di quella loro vita, ma aggiungono infinite altre attenzioni, munendosi da ogni parte e studiandosi di fare o dire ogni cosa con grande diligenza, per potersi presentare al cospetto di Dio con fiducia e intatta purezza, per quanto è possibile alle umane facoltà; qual forza e violenza ti pare che sarà necessaria al sacerdote, per sottrarre l'anima sua ad ogni macchia e serbarne intatta la spirituale bellezza? A lui occorre certamente purezza maggiore che ai monaci. E tuttavia, proprio lui, che n'ha maggior bisogno, è esposto a maggiori occasioni inevitabili, nelle quali può essere contaminato, se con assidua sobrietà e vigilanza non renda l'anima sua inaccessibile a quelle insidie. (...)

Il sacerdote è degno d'ammirazione più del monaco, perché esplica praticamente le doti di maestro e pilota delle anime

6. 6. (...) Che se taluno ammira i monaci, che se ne stanno in disparte, anch'io direi che ciò è segno di fortezza. Ma non è un saggio sufficiente di tutta la virtù che è nell'anima. Chi siede al timone, e se ne sta chiuso nel porto, non offre adeguata prova dell'arte sua. Ma se uno riesce a salvare la nave in mezzo al mare e alla procella, nessuno oserà negare che egli sia un ottimo pilota. 7. Pertanto non ci dovrebbe destare un'ammirazione esageratamente grande il monaco, che standosene solo, non soffre turbamenti, né commette grandi e numerose colpe: egli non ha le occasioni che stimolano e risvegliano l'anima. Invece, quando uno, dedicandosi a intere moltitudini ed essendo costretto a sopportare i disordini di tutti, sa tuttavia mantenersi diritto e forte, guidando la sua anima tra le tempeste come se fosse in bonaccia, costui è certamente degno d'essere applaudito e ammirato da tutti, perché ha offerto una prova sufficiente della sua fortezza. (...)

28. *Gal* 2,20.

Lo Spirito fa i cristiani sacerdoti, profeti e re (*In ep. 2 ad Cor. hom.*, 3,5 e 7)

5. Qual è il significato di queste parole: *Chi ci ha unto e contrassegnato con un sigillo?*[29] Significa che Dio ci ha elargito il suo Spirito e questo Spirito ha prodotto l'uno e l'altro, facendo così di noi sacerdoti, profeti e re: perché a noi vengono conferite non una sola di queste dignità, ma tutte e tre insieme, ad un grado superiore. Poiché non siamo chiamati a regnare un giorno, ed offrendo i nostri corpi quali vittime, diventiamo sacerdoti: *Offrite*, ci dice l'Apostolo, *le vostre membra come vittime vive e gradite a Dio.*[30] (...)

7. (...) Pure te il battesimo fa re, sacerdote e profeta; te rende re, quando calpesti le tue azioni malvagie e quando uccidi i tuoi peccati; ti rende sacerdote, quando offri il tuo corpo, immolando così te stesso. Finalmente ti fa profeta, allorché tu impari a conoscere il futuro, allorché ricevi l'ispirazione divina e allorché sei segnato col sigillo di Dio. Poiché come ai soldati s'imprime il segno di riconoscimento, così ai fedeli è impresso il segno distintivo, lo Spirito Santo.

L'altare su cui il fedele offre il sacrificio (l'elemosina) è Cristo nel povero (*In ep. 2 ad Cor. hom.*, 20,3)

Questo altare è composto dalle membra stesse di Cristo, questo altare è il corpo stesso di Cristo! Veneratelo, poiché immolate le vostre vittime sulla carne del Signore. L'altare della nuova Legge è santificato dalla vittima, che vi s'immola; l'altare della carità è la vittima stessa, che lo edifica. Il primo, fatto di pietra, diventa santo per il contatto del corpo di Cristo; il secondo è santo, perché è il suo Corpo stesso. Quanto è, dunque, più terribile dell'altro davanti al quale si unisce il popolo. (...) Tu che onori l'altare, sul quale posa il corpo di Cristo, oltraggi poi e disprezzi nella sua indigenza chi è il Corpo stesso del Cristo. Questo altare tu lo puoi trovare ovunque, in ogni strada, in ogni piazza e puoi ad ogni momento offrire su di esso un vero sacrificio.

29. 2 *Cor* 1,22.

30. *Rom* 12,1.

Sacerdozio profetico (con la testimonianza della vita) (*In ep. 1 ad Tim. hom.*, 10,3)

Nessuno sarebbe più pagano, se i cristiani fossero davvero tali! (...) S. Paolo era uno solo, eppure quanti ne trascinò! Se tutti i cristiani fossero altrettanti san Paolo, quanti mondi potrebbero convertire. (...) I pagani vedono che la vita di molti cristiani è biasimevole; da che cosa saranno indotti a credere? Dai miracoli? Ormai non se ne fanno più. Dalla vita buona? Ormai è diventata pessima. Dalla carità? Non se ne trova traccia.

Apostolato diretto (*Adv. Iud.*, 4,7)

Cosa chiedo di grande, carissimi? Che ognuno di voi mi riconduca a salvezza un fratello. Se i medici lavorano con tanta diligenza, noi resteremo oziosi, mentre tante anime si perdono, quasi non fosse grave il fatto che le nostre membra imputridiscono?

Sacerdozio regale (di governo) dei fedeli: alcuni esempi

Parere dei fedeli sui candidati alle ordinazioni (*In ep. 2 ad Cor. hom.*, 18,3)
C'è forse da stupire allora che, prima delle ordinazioni, si solleciti la preghiera di tutta l'assemblea dei santi e che questa dia il proprio suffragio e acclami quelli che vengono iniziati ai misteri preclusi ai profani?

I fedeli e il loro coinvolgimento nelle decisioni ecclesiali (*In ep. 2 ad Cor. hom.*, 18,3)
Non gettiamo solo sui sacerdoti la sollecitudine della Chiesa, dobbiamo amarla tutti come nostro comune corpo. Saremo così più sicuri tutti. (...) Nella Chiesa i ministri non si inorgogliscano del loro ministero, né i fedeli si sentano umiliati della propria inferiorità. Il potere di cui si tratta, è tutto spirituale e chi lo detiene non deve farne oggetto di vanagloria, ma motivo di maggior dedizione e di maggiori prestazioni.

I fedeli esercitino una giusta e distaccata critica (*In ep. 2 ad Cor. hom.*, 18,3)
Se uno sbaglia, un altro può alzarsi per dirglielo; quand'anche sia inferiore a lui, può sempre avere un buon consiglio da dare; bisogna saper approvare quello che afferma e non disprezzarlo, foss'egli anche l'ultimo; (...) non facciamo predominare il nostro parere; diamo il nostro

suffragio a ciò che sembra migliore. Gli ultimi possono avere, per il loro zelo, una visione delle cose più chiara degli altri. (...) Chi avrà dato un consiglio utile, sarà chiamato saggio; e noi, che l'avremo seguito, avremo il merito della prudenza e della semplicità. Questa prudenza pratica è il fondamento su cui devono poggiare le famiglie e le città. Essa farà prosperare la Chiesa.

Grazia divina e libertà umana (nel *De laudibus S. Pauli*)

Sforzo della volontà e aiuto divino

6. 3. Noi potremmo, se solo volessimo, vincere ogni resistenza della natura con la forza della volontà. Non c'è nulla di impossibile per gli uomini in ciò che Cristo ha ordinato; se infatti mettiamo tutto l'impegno di cui siamo capaci, anche Dio ci dà insieme molto aiuto, e così diventeremo invincibili contro tutte le avversità. Non è degno di biasimo l'aver paura dei colpi, ma, per la paura di questi, sottostare a qualcosa di indegno del comportamento religioso, in modo che la paura dei colpi mostra colui che rimane invincibile nelle prove, più ammirevole di chi non ne ha paura. In questo modo rifulge maggiormente la volontà, perché aver paura dei colpi è proprio della natura, mentre non sottostare a nulla di sconveniente per paura di essi dipende dalla volontà che corregge la deficienza della natura e vince la sua debolezza. Nemmeno l'afflizione è motivo di accusa, ma, a causa dell'afflizione, dire o fare qualche cosa che non piace a Dio. Se io dicessi che Paolo non era un uomo, giustamente mi addurresti le deficienze della natura, per confutare così il mio discorso; ma se dico e sostengo che era un uomo, in niente superiore a noi riguardo alla natura, mentre divenne migliore riguardo alla volontà, invano, mi presenti queste obiezioni, anzi non invano, ma a favore di Paolo. Infatti in virtù di esse dimostri quanto grande egli fosse, perché pur trovandosi in una natura siffatta, fu più forte di essa. Non solo lo esalti, ma chiudi anche la bocca a quelli che si sono perduti d'animo, non consentendo ad essi di rifugiarsi nella superiorità della sua natura, ma spingendoli invece all'impegno proveniente dalla volontà.

Debolezza della natura e forza della volontà

6. 4. Ma, si potrebbe dire, non ebbe paura qualche volta anche della morte? Anche questo atteggiamento è naturale. Tuttavia egli stesso che temeva la morte diceva a sua volta: *In realtà quanti siamo*

in questa tenda,[31] *sospiriamo come sotto un peso,*[32] e di nuovo: *Anche noi gemiamo interiormente.*[33] Vedi come ha presentato la forza proveniente dalla volontà quale contrappeso della debolezza della natura? Infatti anche molti martiri spesso, nell'essere condotti al supplizio, impallidirono e furono pieni di paura e di angoscia; però proprio per questo sono soprattutto degni di ammirazione, perché, pur avendo timore della morte, non l'hanno fuggita a causa di Gesù. Così anche Paolo, pur temendo la morte, non rifiuta neppure la geenna per amore di Gesù,[34] e, pur trepidando al pensiero della propria fine, desidera essere sciolto dal corpo.[35] Non era solo lui a provare ciò, ma anche il capo degli apostoli, pur avendo spesso detto di essere pronto a dare la vita,[36] temeva assai la morte. Ascolta che cosa gli dice Cristo parlandogli in merito: *Quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà la veste e ti porterà dove tu non vuoi;*[37] fa riferimento alla deficienza della natura, non della volontà.[38]

5. La natura mostra le sue proprietà anche contro noi, e non è possibile superare tali deficienze, neppure se si vuole e ci si impegna intensamente; pertanto da questo lato non siamo danneggiati, anzi siamo ammirati maggiormente. Che capo d'accusa è infatti aver paura della morte? Quale motivo di elogio non è invece, pur avendo paura della morte, non sottostare ad alcun atteggiamento meschino a causa di questa paura? Non è motivo d'accusa avere una natura con delle deficienze, bensì essere schiavi di queste; sicché chi resiste all'assalto che proviene da essa con il coraggio della volontà, è grande e ammirevole. Così mostra quanto grande sia la forza della volontà e tappa la bocca a quanti dicono: «Perché non siamo divenuti buoni per natura?». Che differenza c'è che questo si verifichi per natura o per volontà? Quanto è migliore questa condizione di quella? Per il fatto di procurare corone e una splendida rinomanza.

6. Ciò che è proprio della natura non è forse saldo? Ma se vuoi avere una forte volontà, questa condizione è più solida della prima. Non vedi che il corpo dei martiri è trapassato dalla spada e che, se la natura indietreggia davanti al ferro, la volontà non cede ad esso né si lascia sopraffare? Dimmi: non vedi che, nel caso di Abramo, la volontà ebbe il sopravvento sulla natura, quando gli fu ordinato di sacrificare il figlio,[39] e la prima si manifestò più potente della

31. Il corpo.
32. *2 Cor* 5,4.
33. *Rom* 8,23.
34. Cf *Rom* 9,3.
35. Cf *Fil* 1,23.
36. Cf *Mt* 26,35; *Mc* 14,31; *Lc* 22,33; *Gv* 13,37.
37. *Gv* 21,18.
38. Cf LAGRANGE M. Y., *Évangile selon saint Jean*, Paris 1936, 532.
39. Cf *Gen* 22,1ss.

seconda? Non vedi che si è verificata la medesima situazione nel caso dei tre giovani?[40] Non ascolti anche il proverbio che afferma che la volontà diventa una seconda natura in forza dell'abitudine? Anzi potrei dire che diventa la prima, come l'ha dimostrato ciò che è stato detto in precedenza. Vedi che è possibile acquistare anche la saldezza della natura, se la volontà è generosa e vigile, e che raccolga maggiori elogi chi sceglie e vuole essere buono più di chi vi è costretto?

7. Questo è bello soprattutto, come quando dice: *Tratto duramente il mio corpo e lo riduco in schiavitù.*[41] Allora soprattutto lo lodo, vedendolo raggiungere la virtù non senza pena, in modo da non essere motivo di indolenza per quelli che sarebbero venuti dopo, per giustificare la loro mollezza. Quando dice ancora: *Sono crocifisso per il mondo*,[42] incorono la sua volontà. È possibile infatti, è possibile imitare la forza della natura con il rigore della volontà. Se lo proponiamo come l'esempio stesso della virtù, troveremo che si sforzò di portare le buone qualità che aveva in conseguenza della volontà, al livello della saldezza della natura.

8. Soffriva certamente quando era percosso, ma non disprezzava i patimenti meno delle potenze incorporee che non soffrono, come si può apprendere dalle sue parole che non sembrerebbero far credere che appartenesse alla nostra natura. Quando infatti dice: *Il mondo è crocifisso per me e io lo sono per il mondo*,[43] e ancora: *Io vivo, o piuttosto non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me*,[44] che altro significa se non che ha abbandonato il corpo stesso? Che vuol dire, quando dice: *Mi è stata messa una spina nella carne, un messo di satana?*[45] Nient'altro se non mostrare che la sofferenza arrivava solo al corpo, non perché non passasse all'interno, ma perché egli la respingeva e l'allontanava per la sovrabbondanza della sua volontà. E che dire, quando fa molte affermazioni più meravigliose di queste, e gioisce di essere frustato e si vanta delle sue catene?[46] Che altro si potrebbe dire se non quanto ho detto, che cioè affermare: *Tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù, nel timore che, dopo aver predicato agli altri, non venga io stesso squalificato*,[47] indica da un lato la debolezza della natura, ma dall'altro, mediante quanto ho detto, la nobiltà della volontà?

40. Cf *Dan* 3,12ss.
41. *1 Cor* 9,27.
42. *Gal* 6,14.
43. *Gal* 6,14.
44. *Gal* 2,20.
45. *2 Cor* 12,7.
46. Cf *2 Cor* 11,24-25; *Fil* 1,12-14.
47. *1 Cor* 9,27. Cf sul presunto semipelagianesimo del Crisostomo, KENNY A., *Was St. John Chrysostom a semi-pelagian?*, in "The Irish Theological Quarterly" 27 (1960) 16-29; BOULARAND E., *La nécéssité de la grâce pour arriver à la foi d'après S. Jean Chrysostome*, Roma 1939; KORBACHER J., *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, Munich 1963 [nel Crisostomo];

Compresenza di grazia divina e impegno

6. 9. Perciò si trovano entrambi questi aspetti presso di lui, affinché né pensi che per le sue grandi virtù appartenesse ad una natura diversa e non ti scoraggi, né condanni quell'anima santa per le sue debolezze, anzi al contrario, scacciando in conseguenza di ciò lo scoraggiamento, ti volga verso una fiduciosa speranza. Per questo motivo presenta d'altra parte anche la grazia di Dio in termini amplificativi, anzi non in termini amplificativi, ma con saggezza, perché pensi che nulla viene da lui. Afferma però anche il suo impegno, perché, attribuendo tutto a Dio, tu non trascorra la vita nell'inoperosità e nell'incuria. E troverai rigorosamente in lui misura e regola di tutto.

b) CRISOSTOMO PASTORE

Il matrimonio cristiano

Il mistero dell'unione coniugale e della procreazione (*In ep. ad Col. hom.*, 12,5)

Non vedi che nelle regge le persone onorate stanno all'interno presso il re, mentre quelle non onorate sono all'esterno? Anche tu[1] sta' dentro presso la sposa. E rimani pura in casa; non ostentare la verginità. È presente l'uno e l'altro coro, l'uno che indica quale donna presenta; l'altro, perché la custodiscano. Perché disonori la verginità? Se ti comporti così, lo sposo sospetterà tali cose anche di lei; se vuoi essere amata, ciò è proprio di una bottegaia, di un'erbivendola e di un'artigiana.

Non è una vergogna ciò? È vergogna comportarsi in modo indecoroso, anche se essa fosse figlia di un re. Lo impedisce forse la povertà? Lo impedisce la sua condizione? Anche se la vergine fosse una schiava, rimanga nella temperanza. Infatti *in Cristo Gesù non c'è né schiavo né libero*.[2] È forse un teatro il matrimonio? È un mistero e figura (*typos*) di una grande realtà; se anche non lo rispetti, rispetta almeno ciò di cui è figura.

Questo mistero è grande – dice –, *lo dico rispetto a Cristo ed alla chiesa*.[3] È figura della chiesa e di Cristo e tu introduci delle prostitute? Ma allora, dice, né le vergini danzano né le sposate: chi dan-

1. È la compagna della sposa.
2. *Gal* 3,28. Cf MILITELLO C., *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo* (= Studi 3), Palermo 1985.
3. *Ef* 5,32.

zerà? Nessuno. Quale necessità infatti c'è di danza? Nei misteri dei Greci vi sono le danze, nei nostri invece silenzio e compostezza, rispetto e ritegno.

Si compie un grande mistero: fuori le prostitute, fuori gli impuri. In che modo è un mistero? Convengono insieme ed i due fanno una persona sola. Perché quando entrava non c'era danza né suono di cembali, ma grande silenzio e grande tranquillità, ora che si uniscono per riprodurre non un'immagine inanimata, né un'immagine di cosa materiale, ma Dio stesso, introduci tale frastuono e turbi i presenti e disonori l'anima e strepiti? Vengono per diventare un solo corpo. Ecco di nuovo il mistero d'amore. Se i due non divenissero uno, non riprodurrebbero molti, finché rimanessero due; ma quando giungono all'unità, allora ne riproducono.

Che cosa impariamo da ciò? Che è grande la forza dell'unione. L'abilità perfetta di Dio divise all'origine uno in due e volendo mostrare che anche dopo la divisione rimane uno, non ha permesso che uno solo bastasse alla generazione. Infatti non è ancora uno, ma la metà di uno ed è evidente che non può generare figli, come anche prima. Hai visto il mistero del matrimonio? Da uno ne fece uno e di nuovo, resi questi due uno, in questo modo ne fa uno: cosicché anche ora l'uomo nasce da uno. Infatti la donna e l'uomo non sono due esseri, ma uno solo. Ed è possibile anche per molte altre ragioni avere la certezza di questo, ad esempio da Giacomo, da Maria madre di Cristo, dall'affermazione: *Maschio e femmina li creò.*[4]

Se uno è il capo, l'altra il corpo, come sono due? Per questo l'una ha la funzione di discepolo, l'altro di maestro; l'uno di chi comanda, l'altra di chi è comandata. E dalla stessa struttura del corpo si potrebbe vedere che sono uno. Infatti è nata dal suo fianco e sono come due metà. Per questo la chiama anche aiuto, per mostrare che sono uno; perciò al padre ed alla madre preferisce la convivenza coniugale, per indicare che sono uno.

E similmente il padre si rallegra della figlia e del figlio che si sposano, come se il corpo fosse condotto alle proprie membra; si ha una spesa e diminuzione di sostanze, e ciononostante non può tollerare di vederlo non sposato. Infatti allo stesso modo che, se la carne fosse scissa in sé, l'uno e l'altro sarebbero incapaci della procreazione di figli, così l'uno e l'altro sono incapaci della formazione della vita presente. Per questo il profeta disse: *Parte del tuo spirito.*[5]

4. *Gen* 1,27. Non è chiara l'allusione a Giacomo e a Maria.

5. *Mal* 2,15: il Crisostomo riferisce il passo all'unità indissolubile del matrimonio. Cf DUMORTIER J., *Le mariage dans les milieux d'Antioche et de Byzance d'après saint Jean Chrysostome*, in "Lettres d'humanité", 6 (1947) 102-166; CROUZEL

E come si trasformano in una carne sola? Come tu scegli la parte più dura dell'oro e la mescoli con altro oro, così avviene anche qui: la donna accogliendo la parte più feconda del piacere che si effonde su di lei la nutre e la riscalda e, dopo aver apportato la sua parte, produce un uomo.

Il bambino è come un ponte. Cosicché i tre diventano una sola carne, dal momento che il bambino congiunge entrambi da una parte e dall'altra. Infatti come, se ci fossero due città e se un fiume le separasse completamente, esse diverrebbero una sola qualora un ponte le congiungesse da entrambe le parti, la stessa cosa avviene pure qui ed anzi di più: infatti lo stesso ponte è formato dalla sostanza di entrambi. E per tale motivo sono uno, come il corpo ed il capo sono un solo corpo: infatti è diviso dal collo, ma non sono tanto divisi quanto piuttosto uniti perché essendo posto in mezzo, congiunge entrambi. Ed avviene la stessa cosa come se un coro diviso, afferrata di qui una parte e l'altra dalla destra, ne formasse una sola o come se costoro riunitisi e stendendo le mani diventassero una cosa sola: infatti le mani protese non permettono che siano due. Perciò dunque non dice giustamente: *Saranno una sola carne*, ma *In una sola carne*,[6] evidentemente uniti in quella del figlio.

Che dunque? Qualora non ci fosse un figlio, i due non sarebbero uno anche allora? È ovvio: infatti l'unione produce questo, fondendo e mescolando i corpi di entrambi. E come colui che versasse dell'unguento nell'olio farebbe di tutto una cosa sola, così pure anche qui.[7]

Santità del matrimonio cristiano (*In ep. ad Col. hom.*, 12,6)

So che molti si vergognano di ciò che è detto: e colpa di ciò è l'impurità e la dissolutezza. Il fatto che le nozze si svolgano in tale modo, che si corrompano, portò alla loro degenerazione. Poiché il matrimonio è onorevole ed il talamo immacolato,[8] perché ti vergogni di una cosa onorevole, perché arrossisci di una cosa immacolata? Ciò è proprio degli eretici, di coloro che introducono le meretrici. Per questo io voglio purificarlo, in modo da riportarlo alla propria nobile origine e tappare la bocca degli eretici.

H., *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Paris 1971; WENGER A., *Chronique de Vatican II. Quatrième session*, Paris 1966, 200-246 [a proposito della tradizione orientale e dunque di G. Crisostomo].

6. Il Crisostomo non coglie il significato ebraico, ma ne dà tuttavia una interpretazione profonda e originale.
7. Osserva i frequenti ed efficaci paragoni del Crisostomo.
8. Cf *Ebr* 13,4.

È oltraggiato il dono di Dio, la radice della nostra nascita: infatti grande è lo sterco e la melma intorno alla radice. Eliminiamo dunque questo con la ragione. Sopportate ancora un poco, poiché chi ha da fare con la melma tollera la puzza.

Voglio mostrarvi che non bisogna vergognarsi di queste cose, ma di ciò che voi fate; tu invece, smettendo di vergognarti di quelle cose, ti vergogni di queste: dunque condanni Dio che così ha stabilito. Devo dirti in che modo è mistero della chiesa? Cristo venne alla chiesa e nacque da essa, si congiunse ad essa con un'unione spirituale. *Vi fidanzai infatti* – dice – *ad un solo sposo come vergine pura.*[9] E che veniamo da lui, ascolta come lo dice: *noi tutti proveniamo dalle sue membra e dalla sua carne.*

SULLA VANAGLORIA E SULL'EDUCAZIONE DEI FIGLI

L'educazione dei figli

16. Il figlioletto è appena nato.[10] Ogni cosa escogita il padre non per orientare rettamente la sua vita, ma per abbellirlo e circondarlo di ori e di vesti. Perché mai fai questo, o uomo? E sia: indossa pure tu queste cose; ma perché allevi in queste il bambino, che non ha ancora fatto esperienza di questa pazzia? Per quale motivo gli metti un ornamento intorno al collo? C'è bisogno di un diligente pedagogo per dirigere il fanciullo, non d'oro. E gli lasci cadere la chioma all'indietro secondo il costume di una fanciulla rendendo subito effeminato il fanciullo e svigorendo la natura, istillando in lui fin dall'inizio l'amore delle ricchezze ed inducendolo ad appassionarsi delle cose vane. *Se un uomo ha la chioma* – dice – *è un disonore per lui.*[11] Non lo vuole la natura. Non lo permise Dio. La cosa è proibita. È opera di superstizione greca.[12] Molti poi attaccano oggetti d'oro anche alle orecchie: volesse il cielo che neppure le donne si dilettassero di queste cose, mentre voi estendete la vergogna anche ai maschi.

17. Forse molti ridono di ciò che è stato detto, come se si trattasse di cose insignificanti. Non sono piccole cose, ma anzi molto

9. Cf 2 *Cor* 11,2.
10. La frase fa da legame tra la trattazione del tema della vanità e quello successivo dell'educazione dei figli.
11. *1 Cor* 11,14.
12. «Greco» qui e altrove significa pagano.

importanti. Una fanciulla educata nella stanza materna ad appassionarsi all'ornamento muliebre, quando abbandonerà la casa paterna sarà astiosa e difficile col suo sposo e più esigente degli esattori delle imposte. Già vi dissi che qui nasce il male difficilmente estirpabile, che nessuno pensa ai figli, che nessuno parla loro della verginità, nessuno della moderazione, nessuno del disprezzo delle ricchezze e della gloria, nessuno di ciò che è annunziato nelle Scritture.

18. Se, pertanto, i figli non hanno maestri fin dalla prima età, cosa diventeranno? Se infatti alcuni allevati sin dal seno materno ed educati sino alla vecchiaia non camminano ancora rettamente, coloro che sin dagli inizi della loro vita sono abituati a questi insegnamenti quale male non commetteranno? Ora ciascuno si dà ogni cura per educare i propri figli nelle arti, nelle lettere e nell'eloquenza, mentre nessuno ha la minima preoccupazione di questo, di formare la loro anima.

19. Non cesso di esortarvi e di pregarvi e di supplicarvi, perché prima di ogni altra cosa educhiate fin d'ora i vostri figli. Infatti se tu hai cura del figlio, lo mostri di qui ed in più hai pure una ricompensa. Ascolta Paolo che dice: *Se rimarranno nella fede, nell'amore e nella santità con moderazione.*[13] Anche se tu hai coscienza di avere in te stesso innumerevoli mali, cerca ugualmente qualche sollievo ai tuoi mali. Alleva un atleta per Cristo. Non dico questo: distoglilo dal matrimonio, mandalo nei luoghi solitari ed avvialo a scegliere la vita dei monaci. Non dico questo. Lo vorrei certo e mi augurerei che tutti la scegliessero, ma poiché sembra essere un peso, non voglio costringere. Alleva un atleta per Cristo e, mentre è nel mondo, educalo pio sin dalla prima età.

Cura nel modellare l'anima del fanciullo

20. Se i retti insegnamenti si imprimono nell'anima che è ancora tenera, nessuno potrà cancellarli, quando diverranno duri come impronte, proprio come la cera.[14] Hai in lui ancora un essere che trema e si spaventa e teme sguardo, parola e ogni altra cosa. Approfitta dell'inizio per il dovere. Tu per primo trai profitto dei beni, se hai un figlio buono, e Dio in seguito; ti affatichi per te stesso.

21. Dicono che le perle, non appena sono prese, sono acqua. Ora se chi le prende è un esperto, deposta sulla mano quella goccia, muo-

13. *1 Tim* 2,15.
14. Il paragone è ricorrente nella letteratura classica e cristiana. Cf PASQUATO O., *Forme della tradizione classica nel «De inani gloria et de educandis liberis» di Giovanni Crisostomo*, in "Orientalia Christiana Periodica" 58 (1992) 253-264.

vendo la mano tenendola prima sulla palma e facendola girare con cura la tornisce e la rende del tutto rotonda. Una volta che ha ricevuto la forma, non c'è più chi sia in grado di mutarla. Un essere tenero infatti è favorevolmente disposto a tutto, non possedendo ancora una propria forma definitiva: per questo è attirato facilmente verso tutto; invece un essere duro, come se avesse ricevuto una certa disposizione, non perde facilmente la sua durezza né si cambia in un'altra forma.

22. Orbene ciascuno di voi, padri e madri, come vediamo i pittori lavorare con gran cura i ritratti e le statue, così prendiamoci cura di queste meravigliose statue.[15] I pittori infatti, postisi innanzi ogni giorno il quadro, lo colorano secondo che conviene. Gli scultori di pietre fanno anch'essi così, eliminando il superfluo, aggiungendo il necessario. E così anche voi: come fabbricatori di statue dedicate a questo tutto il vostro tempo, fabbricando per Dio le meravigliose statue; e togliete il superfluo, aggiungete il necessario; ed esaminatele attentamente ogni giorno, quale prerogativa hanno di natura, da poterla sviluppare; quale difetto possiedono per natura, da poterlo eliminare. E soprattutto con molta cura allontanate da essi il richiamo dell'intemperanza: infatti questa passione tenta straordinariamente gli animi giovanili. Piuttosto prima che sia giunto a questa esperienza, insegnagli ad essere sobrio, vigilante,[16] a vegliare in preghiera, a porre su tutto ciò che dice e fa il suggello della croce.

L'anima del fanciullo è una città

23. Pensa di essere un re che ha come una città sottomessa l'anima del figlio: una città infatti è realmente l'anima. E come nella città alcuni rubano, altri agiscono giustamente, altri lavorano, altri fanno semplicemente tutto ciò che capita, così anche nell'anima ci sono pensieri e ragionamenti: gli uni combattono contro chi commette ingiustizia, come fanno in una città i soldati; altri si prendono cura di tutto, del corpo e della casa, come fanno gli amministratori nelle città; altri danno ordini, come fanno i comandanti; altri trattano di cose licenziose, come fanno i dissoluti; altri di cose sante, come fanno i saggi; e gli uni sono effeminati, come sono le donne tra di noi, altri discorrono con maggiore dissennatezza, come i bambini; gli uni danno ordini come degli schiavi, ciò che sono i servitori; gli altri da nobili, ciò che sono i liberi.

15. Anche tale paragone era frequente. Nell'azione educativa sono impegnati non solo i padri e le madri, ma anche i maestri e gli schiavi. Cf VERGOUTTER A., *Maîtres et esclaves dans l'oeuvre de Jean Chrysostome*, Univerité de Lille III 1972 (Dattilografato).

16. Cf *1 Tess* 5,6.

24. Abbiamo dunque bisogno di leggi, onde poter esiliare i cattivi, accogliere i buoni e non permettere che i malvagi si rivoltino contro i buoni. Infatti allo stesso modo che in una città, se uno ponesse delle leggi che concedono molta impunità ai ladri, sconvolgerebbe tutto; e se i soldati non impiegassero il coraggio secondo il necessario, metterebbero tutti in pericolo; e se ciascuno, abbandonato il proprio posto, cercasse quello di un altro, comprometterebbe il buon ordine con l'ambizione, così pure anche qui.

25. Una città è dunque l'anima del bambino, una città fondata ed ordinata da poco, una città con cittadini stranieri, non ancora esperti di nulla. È molto facile guidare costoro. Infatti quelli allevati in una cattiva costituzione, quali ad esempio i vecchi, malvolentieri sarebbero disposti a cambiare, ma non è impossibile: possono trasformarsi anche quelli, se vogliono; invece coloro che sono inesperti di tutto, facilmente sarebbero disposti ad accogliere le leggi da te.

26. Imponi dunque leggi temibili e severe a questa città e a quelli che vivono in essa e diventa giudice di quelli che le trasgrediscono: infatti non serve a nulla imporre delle leggi, se poi non seguisse anche la punizione.

27. Imponi dunque leggi e bada assiduamente ad esse: infatti la nostra legislazione riguarda tutta la terra e noi oggi fondiamo una città. Siano dunque muri e porte i quattro sensi: tutto il resto del corpo sia come una fortezza e le sue porte siano gli occhi, la lingua, l'udito, l'olfatto, se vuoi anche il tatto, poiché attraverso queste porte entrano ed escono i cittadini di questa città, cioè i pensieri mediante queste porte hanno esito cattivo e buono.

c) CRISOSTOMO CATECHETA

Riti del catecumenato

Gli occhi della fede (*Cat.*, 2,9-11)

9. Ora, perciò, quanti foste stimati degni di essere iscritti in questo libro celeste apportate una fede ricca ed una convinzione forte. Infatti ciò che qui avviene ha bisogno di fede e degli occhi dell'anima, per non pensare soltanto a ciò che si vede ma partendo da qui, immaginarsi anche ciò che non si vede. Tali sono gli occhi della fede: infatti come quelli del corpo possono vedere solo ciò che cade sotto i sensi, così, al contrario di quelli, gli occhi della fede non vedono nulla delle cose visibili, ma vedono le cose invisibili così come se stessero davanti

ad essi. In questo consiste la fede, nel pensare alle cose invisibili come se fossero visibili; dice infatti: *Fede è sostanza di cose sperate, dimostrazione di cose che non si vedono.*[1]

10. Che significa dunque ciò che io dico e perché si afferma questo da parte mia, di non pensare alle cose visibili ma di possedere occhi spirituali? Perché quando tu vedi la piscina delle acque e la mano del sacerdote[2] distesa sul tuo capo non pensi che quella sia semplicemente solo acqua né che solo la mano del gran sacerdote sia distesa sul tuo capo. Infatti non è un uomo chi compie tali riti di iniziazione, ma è la grazia dello Spirito che santifica la natura delle acque e con la mano del sacerdote si distende sul tuo capo. Non ebbi ragione di dire che abbiamo bisogno degli occhi della fede per credere nelle cose invisibili, senza considerare nulla di sensibile?

11. Infatti il battesimo è sepoltura e risurrezione, poiché il vecchio uomo è sepolto insieme con il peccato ed il nuovo risorge rinnovato ad immagine del creatore.[3] Ci spogliamo e ci rivestiamo: ci spogliamo del vestito vecchio insozzato dalla moltitudine dei peccati e ci rivestiamo di quello nuovo libero da ogni macchia. Ma che dico? Ci rivestiamo dello stesso Cristo; dice infatti: *Quanti foste battezzati in Cristo vi rivestiste di Cristo.*[4]

Scopo e simbolismo dell'esorcismo (*Cat.*, 2,12-14)

12. Ma poiché è ormai imminente il tempo in cui state per godere di tali doni, orsù insegniamo a voi, per quanto è possibile, i motivi di ciascun atto, affinché possiate conoscerli e possiate andarvene di qui dopo aver raggiunto una maggiore certezza. Bisogna dunque che voi sappiate per quale motivo dopo l'istruzione quotidiana noi vi indirizziamo alle parole di coloro che vi esorcizzano. Ciò non succede del tutto a caso, ma poiché state per accogliere come ospite il re celeste, per questo dopo la nostra esortazione coloro che sono stati scelti a tale compito, come se stessero per apparecchiare una casa al re che sta per venire, così purificano la vostra mente mediante quelle tremende parole mettendo in fuga ogni macchinazione del maligno e rendendola degna della presenza del re. Infatti non è possibile, anche

1. *Ebr* 11,1. SARTORE D., *Il mistero del battesimo nelle catechesi di S. Giovanni Crisostomo*, in "Lateranum" ns. 50 (1985) 358-395.
2. Non è facile distinguere tra sacerdote e vescovo.
3. Cf *Col* 3,9-10.
4. *Gal* 3,27. Sui riti battesimali, cf FINN Th. M., *The liturgy of baptism in the baptismal instructions of St. John Chrysostom*, Washington D.C. 1967.

se il demonio è selvaggio e feroce, che dopo quelle tremende parole e l'invocazione del comune Signore di ogni cosa egli non si allontani da voi in gran fretta. Dopo questo, lo stesso atto infonde nell'anima una grande pietà e la spinge ad una grande compunzione. (...)

14. Quelle parole ed invocazioni tremende e mirabili sortiscono a questo vantaggio; invece l'atteggiamento della nudità dei piedi e dell'alzata delle mani ci rivela qualcos'altro. Come coloro che subiscono tale prigionia corporale anche mediante il loro atteggiamento mostrano il dolore della sciagura che si è abbattuta su di essi, così pure anche costoro che sono divenuti prigionieri del diavolo, poiché stanno per essere liberati dalla sua tirannia e giungere al giogo benigno, dapprima mediante l'atteggiamento ricordano a se stessi la loro precedente condizione, perché possano conoscere dalle mani di chi sono liberati, a chi si accostano e questo stesso fatto diventi per essi causa di maggiore ringraziamento e buona disposizione.

L'impegno dei padrini (*Cat.*, 2,15-16)

15. Se volete che rivolgiamo il discorso a coloro che garantiscono per voi, affinché anch'essi conoscano quali ricompense meritino se avranno mostrato molta cura di voi, quale condanna invece colpisce se saranno stati negligenti? Considera, o diletto, coloro che si rendono garanti di alcuni a proposito di una somma di denaro, come debbano sottoporsi ad un rischio maggiore di colui che ne è responsabile e riceve il denaro. Infatti se colui, che ha avuto il prestito, si dimostra benevolo alleggerisce il peso a chi ha dato garanzia, ma se diventa malevolo gli prepara una catastrofe più grande. Per questo un certo saggio esorta dicendo: *Se hai garantito, fa' conto di essere debitore.*[5] Orbene se coloro che garantiscono per alcuni a proposito di denaro si rendono responsabili di tutto, molto più coloro che garantiscono per alcuni a proposito delle cose spirituali e in tema di virtù devono mostrare molta vigilanza esortando, consigliando, correggendo e rivelando affetto paterno.

16. E non pensino che ciò che accade sia casuale, ma sappiamo bene che essi avranno in comune la buona fama se mediante la loro propria ammonizione li condurranno sulla via della virtù, mentre una grave condanna incomberà su di loro se quelli saranno stati negligenti. Per questo si è soliti chiamare costoro padri spirituali, affinché apprendano quale affetto per essi devono mostrare con le loro stesse azioni

5. *Sir* 8,13.

nell'insegnamento delle cose spirituali. Se è bello spingere allo zelo della virtù coloro con cui non abbiamo rapporto alcuno, molto più dobbiamo adempiere il precetto riguardo a colui che noi accogliamo quale figlio spirituale. Così voi che li accogliete imparate che un rischio non piccolo vi sovrasta, se sarete stati negligenti.

Rinuncia a Satana e adesione a Cristo (*Cat.* 2,17)

17. Ma discutiamo con voi anche di questi misteri e dei patti che stanno per essere stipulati tra di voi e il Signore. Infatti come negli affari della vita se si delibera di affidare i propri beni a qualcuno, si deve redigere un contratto tra chi affida un deposito e chi lo riceve, allo stesso modo anche qui, poiché state per ricevere in deposito da parte del Signore di ogni cosa non dei beni fragili né corruttibili né destinati a perire, ma spirituali e celesti. Perciò si chiama fede, perché non riguarda nulla di visibile, ma tutto quanto può essere colto con gli occhi dello Spirito. Infatti è necessario che si rediga un contratto tra le parti non su carta né con inchiostro, ma in Dio con lo Spirito. Infatti le parole che qui proferite sono scritte nel cielo ed i patti che stipulate mediante la lingua rimangono indelebili presso il Signore.

Il sangue di Cristo mezzo invincibile (*Cat.*, 3,13-15)

13. Vuoi dunque conoscere la forza di questo sangue? Risaliamo alla sua figura,[6] alle antiche narrazioni dei fatti svoltisi in Egitto. Dio stava per infliggere la decima piaga agli egiziani: voleva uccidere i loro primogeniti, perché trattenevano il suo popolo primogenito. Che fece dunque, perché non avvenisse che i giudei fossero coinvolti con gli egiziani, dal momento che tutti si trovavano in un unico luogo? Impara la potenza della prefigurazione (*typou*) per conoscere pure la forza della verità. La piaga inviata da Dio stava per abbattersi dall'alto e lo sterminatore si aggirava per le case.

14. Che fece allora Mosè? Egli dice: *Sacrificate un agnello immacolato e segnate col suo sangue le porte.*[7] Che dici? Il sangue di un animale irragionevole può salvare gli uomini dotati di ragione? Sì, egli dice, non perché è sangue, ma perché è figura (*typos*) del sangue del Signore. Infatti come le statue imperiali, pur essendo inanimate ed

6. Cf *Es* 11,1-10; 12,1-20.

7. Cf *Es* 12,21-25.

insensibili, salvano gli uomini sensibili ed animati che si rifugiano presso di esse, non perché sono di bronzo ma perché sono immagine dell'imperatore, così pure del sangue insensibile ed inanimato salvò gli uomini dotati di anima non perché era sangue, ma perché era figura di questo sangue.

15. Allora l'angelo sterminatore vide il sangue che segnava le porte e non osò entrare. Ora se il diavolo vedrà non il sangue della figura segnare le porte, ma la bocca dei fedeli, il sangue della verità segnare le porte del tempio che ospita Cristo, non si arresterà a maggior ragione? Se l'angelo, vista la figura, ne ebbe timore, quanto di più il diavolo, vista la verità, fuggirà.

La Chiesa formata dal fianco di Cristo (*Cat.*, 3,16-19)

16. Vuoi conoscere anche per altra via la forza di questo sangue? Bada da dove sgorgò all'inizio e donde ebbe la fonte: dall'alto della croce, dal fianco del Signore. Infatti essendo *Cristo già morto* – dice – e trovandosi ancora sulla croce, un soldato avvicinatosi trafisse il fianco con la lancia e ne *uscì acqua e sangue*: l'una è simbolo del battesimo, l'altro dei misteri. Perciò non disse: *Uscì sangue ed acqua*, ma prima uscì l'acqua e poi il sangue, poiché prima viene il battesimo e poi i misteri.[8] Quel soldato trafisse dunque il fianco, perforò la parte del santo tempio[9] ed io trovai il tesoro e me ne arricchii. Così avvenne pure per l'agnello: i giudei sgozzarono la pecora ed io raccolsi la salvezza del sacrificio.

17. *Uscì dal fianco acqua e sangue.* Non sorvolare semplicemente, o diletto, il mistero, perché io ho ancora un'altra interpretazione mistica (*lógon mystikón*) da presentare. Dissi che quel sangue e quell'acqua sono simboli del battesimo e dei misteri. Da questi due è stata generata la Chiesa, *mediante il bagno di rigenerazione e di rinnovamento dello Spirito Santo,*[10] mediante il battesimo ed i misteri. I simboli del

8. In *Gv* 19,33-34 si ha *sangue ed acqua*. Crisostomo, che altrove cita con esattezza il testo giovanneo, qui inverte (acqua e sangue) per esigenze catechetiche, venendo prima tra i tre sacramenti dell'iniziazione, il battesimo (acqua) e come terzo dopo la cresima, l'eucaristia (sangue). Cf KANNENGIESSER C., *Le mystère pascal du Christ mort et ressuscité selon Jean Chrysostome*, in ID. (cura di), *Jean Chrysostome et Augustin*, *o. c.*, 221-246; SARTORE D., *La Chiesa dal costato di Cristo nel pensiero di S. Giovanni Crisostomo*, in AA. VV., *«Paschale Mysterium». Studi in memoria dell'abate prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, Roma 1986, 169-176.

9. È indicata in questo modo l'umanità di Cristo.

10. *Tit* 3,5. Cf Agostino, che conobbe questa catechesi nell'originale e nella traduzione latina, vi si ispirerà: cf *In Ioh. tract.*, 120 (= PL 35,1953).

battesimo e dei misteri provengono dal fianco: dal fianco dunque Cristo formò la Chiesa, come dal fianco di Adamo formò Eva.

18. Per questo motivo anche Mosè, a riguardo del primo uomo, dice: *Osso dalle mie ossa e carne dalla mia carne*,[11] volendoci indicare misteriosamente il fianco del Signore. Infatti come allora il Signore prese dal fianco e formò la donna, così ci diede sangue ed acqua dal suo fianco e formò la Chiesa. Come allora prese dal fianco durante il sonno, mentre Adamo dormiva, così pure ora dopo la sua morte diede il sangue e l'acqua, prima l'acqua e poi il sangue. E la morte ora è stata ciò che fu allora il sonno, affinché tu sappia che ormai questa morte non è più che un sonno.

19. Vedete come Cristo congiunse a se stesso la sposa? Vedete con quale cibo nutre tutti noi? È dallo stesso cibo che siamo stati formati e veniamo nutriti. Infatti come la donna nutre colui che ha generato con il proprio sangue e latte, così anche Cristo nutre continuamente col proprio sangue colui che egli stesso generò.

d) CRISOSTOMO OMILETA

Discorso II su Lazzaro

Lazzaro maestro ai ricchi e ai poveri

1. (...) [Nel mio precedente discorso] vedeste Lazzaro nell'atrio del ricco: guardatelo oggi nel seno d'Abramo; lo vedeste circondato dai cani che gli leccavano le piaghe: guardatelo scortato da schiere d'angeli; lo vedeste allora nella povertà: guardatelo ora nell'opulenza; lo vedeste nella fame: guardatelo ora nell'abbondanza d'ogni bene; lo vedeste combattere: guardatelo coronato; vedeste i travagli, guardate le ricompense, voi tutti, ricchi e poveri: voi ricchi, perché non crediate che sia gran cosa la ricchezza scompagnata dalla virtù; voi poveri, perché non crediate che la povertà sia un male. Agli uni e agli altri Lazzaro si presenta come maestro.

Il vero concetto di ricchezza e povertà

Impariamo da lui a non ritenere felici i ricchi e infelici i poveri. Anzi, se vogliamo dire il vero, ricco non è chi è circondato da molte cose, ma chi non ha bisogno di molte cose; né povero è chi nulla pos-

11. *Gen* 2,23.

siede, ma chi molto brama: questo, credete, è il vero concetto di ricchezza e povertà. Se dunque vedi uno che desidera molto, credi che quegli è più povero di tutti, anche se avesse le ricchezze di tutti; se invece vedi uno che non ha bisogno di molto, ritieni pure che quello è il più ricco di tutti, anche se non possedesse nulla. Noi usiamo giudicare la povertà e la ricchezza non dalla quantità di ciò che si possiede, ma dalla disposizione dell'animo. Certo, non diremo che sia sano uno che ha sempre sete, anche se nuota nell'abbondanza, se è adagiato presso fiumi e fonti. A che pro infatti quell'abbondanza d'acqua, quando non può spegnere la sete che lo tormenta? Così dobbiamo fare con i ricchi: quelli che sempre bramano, come assetati, i beni altrui, non pensiamo punto che siano sani e che godano dell'abbondanza. Poiché chi non riesce ad acquietare le sue brame, possedesse anche le sostanze di tutti, come potrà mai trovarsi nell'opulenza? Coloro invece che si accontentano di ciò che hanno e sono paghi della loro condizione e non guardano intorno alla roba d'altri, fossero anche più poveri di tutti, è giusto considerarli più ricchi di tutti. Sì: chi non abbisogna delle cose altrui, ma è soddisfatto del suo stato, è più ricco di tutti.

La morte ci spoglia di tutto

3. (...) *Morì poi il ricco e fu seppellito:*[1] quasi a dire che la sua anima fu seppellita, come in una tomba, nel corpo, e portava intorno la carne come un sepolcro. Perché egli, avvinto, come da una catena, dalla crapula e dalle gozzoviglie, aveva reso la sua anima inerte e morta. Non sorvolare leggermente, o carissimo, su quella parola: *fu seppellito*. Ripensa ora alle tavole intarsiate d'argento, ai letti, ai tappeti, agli ornamenti, a tutta la suppellettile della casa, agli unguenti, ai profumi, al vino pretto in quantità, alla varietà dei cibi, alle leccornie, ai cuochi, agli adulatori, al seguito, alla servitù, e ad ogni altra pompa: tutto spento, tutto imputridito! Tutto è terra, polvere e cenere, lamenti e guai, mentre nessuno più può aiutare quell'anima o richiamarla indietro dopo che è partita. Allora fu confusa la potenza dell'oro e le copiose ricchezze. Partì da questa vita, ove tanta servitù lo circondava, nudo e solo, e non poté portar con sé nulla di tanta abbondanza. Derelitto e indifeso se n'andò; di quanti lo circondavano di premure e di ser-

1. *Lc* 16,22. Su Crisostomo omileta cf GUILLAUMIN M.-L., *Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome*, in KANNENGIESSER C. (a cura di), *Jean Chrysostome et Augustin*, *o. c.*, 161-172; MALINGREY A.-M., *Les sentences des sages dans la prédication de Jean Chrysostome*, *ivi*, 199-214.

vizi, nessuno si presentò per salvarlo dal supplizio: ma, strappato da tutti coloro, solo fu colto e destinato a sostenere quegli intollerabili tormenti. Proprio vero: *Erba è ogni mortale, e tutta la gloria dell'uomo come fior di un'erba: l'erba si seccò e il fiore cadde; ma la parola del Signore resta per sempre.*[2] Venne la morte e spense ogni cosa. E come chi ha preso un prigioniero, così lo condusse via a testa bassa, pieno di vergogna, muto, tremebondo, atterrito; tutti i piaceri goduti gli sembravano ora un sogno.

Il mondo è come una scena

Dopo ciò, ecco il ricco ad implorare il soccorso del povero, e aver bisogno della mensa di colui, che un tempo era affamato e giaceva alla mercè del muso dei cani. S'invertirono le parti: e tutti impararono chi fosse il ricco e chi il povero, e che Lazzaro era il più dovizioso di tutti, l'altro invece il più bisognoso. Come avviene sulla scena: entrano gli attori portando la maschera di re e di condottieri, di medici e di oratori, di sofisti e di soldati, mentre non sono niente di tutto questo; così appunto, nella vita presente, povertà e ricchezza non sono che due maschere. Quando tu, seduto in teatro, vedi uno di quelli che recitano laggiù con la maschera del re, non lo giudichi beato, né lo prendi per re, né ti auguri di diventar come lui; ma sapendo che è uno qualunque della piazza, forse un funaio o un ramaio o qualcosa di simile, non lo reputi felice per la maschera o per la veste che indossa, e non giudichi da questo il suo stato, ma lo disprezzi per la sua vil condizione.[3] Fa' lo stesso nel caso nostro: immaginati di star nel mondo come in un teatro, guardando a quelli che recitano sulla scena: se vedi molti che son ricchi, non pensare che siano realmente ricchi, ma che portano la maschera di ricchi. Poiché, come colui che sulla scena sostiene la parte del re o del condottiero, spesso è servo di colui che vende sul mercato i fichi e l'uva, così precisamente questo ricco spesse volte è più miserabile di tutti. Strappagli la maschera, mettine a nudo la coscienza, entra nel suo animo: troverai un'assoluta povertà di virtù, toccherai con mano che egli è il più abbietto degli uomini. Come a teatro, al cader della sera, gli spettatori se ne vanno, e gli attori escon fuori e depongono il loro apparato scenico, e quelli che

2. *Is* 40,6-8.
3. Gli attori del teatro provenivano di solito dalla classe degli schiavi, poiché la professione dell'attore era ritenuta infamante per un cittadino e incompatibile con la fede di un cristiano, cf PASQUATO O., *Gli spettacoli, o. c.*, 234-249.

davanti a tutti comparivano come re e condottieri, si mostrano ormai per quel che sono, così anche nella vita: quando sopraggiunge la morte e la rappresentazione è terminata, tutti depongono la maschera della ricchezza e della povertà e se ne partono di qui; e, giudicati soltanto secondo le loro opere, si vede quali sono veramente ricchi e quali poveri, quali onorati e quali spregevoli.

Non fare elemosina è rubare

4. (...) Eppure Lazzaro non aveva ricevuto alcun torto dal ricco. Infatti il ricco non aveva preso le sostanze di lui, ma solo non gli aveva fatto parte delle proprie. Se quegli, per non aver dato del suo, avrà per accusatore colui al quale negò misericordia, chi ha rapito l'altrui, qual perdono potrà sperare, mentre d'ogni parte lo circonderanno quelli che soffrirono da lui ingiustizie? Non vi sarà bisogno di testimoni, né di accusatori, né di dimostrazioni, né di prove: le nostre azioni, tali e quali l'abbiamo compiute, appariranno da sé ai nostri occhi: – Ecco, si dirà, l'uomo e le opere sue. Perché anche questo è furto, il non dare agli altri di ciò che si ha. Vi sembrerà strano quello che dico. Ma non meravigliatevi. Vi porterò dalle divine Scritture una testimonianza che dice come non solo l'appropriarsi le cose d'altri, ma anche il non far parte agli altri del proprio è rapina, frode, furto. Qual è questa testimonianza? Rimproverando i Giudei per bocca del profeta, Dio dice: *La terra ha prodotto i suoi frutti, e voi non avete offerto le decime: ma la rapina del povero sta nelle case vostre.*[4] In altre parole: Poiché non avete fatto le offerte consuete, avete rubato al povero. E questo dice per mostrare ai ricchi che le sostanze ch'essi posseggono sono dei poveri, o provengano loro per eredità paterna o le abbiano accumulate in qualsiasi altro modo.

Dice ancora altro: *Non spogliare la vita del povero.*[5] Chi spoglia, spoglia certamente altri di ciò che gli appartiene; si dice spogliazione quando prendiamo e riteniamo le cose d'altri. E da ciò dobbiamo imparare che, se non facciamo elemosina, subiremo un castigo eguale a

4. *Mal* 3,10. Sul problema ricchezza e povertà ad Antiochia, oltre che su altri aspetti in rapporto al cristianesimo, cf NATALI A., *Christianisme et cité à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome*, in KANNENGIESSER C. (a cura di), *Jean Chrysostome et Augustin*, o. c., 1-59; MARA M. G. (a cura di), *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo* (= Studi Patristici 1), Roma 1980, 214-238 [testi del Crisostomo]; DEKKERS E., *Limites sociales et linguistiques de la pastorale liturgique de saint Jean Chrysostome*, in SAXER V. (ed.), *Ecclesia orans. Mélanges à A. Hamman*, in "Augustinianum" 20 (1980) 119-129: tende a ridimensionare la pastorale caritativa del Crisostomo in base alla elevata classe sociale di questi.

5. *Sir* 4,1.

quello dei ladri. Sono del Signore i nostri beni, qualunque sia la loro provenienza: e se ne saremo larghi con i poveri, ci verrà dato in gran copia. Se il Signore t'ha concesso d'avere più degli altri, non è perché lo sprecassi nelle dissolutezze, nell'ubriachezza, nelle gozzoviglie, nel lusso delle vesti o in altre mollezze, ma perché ne facessi parte ai bisognosi. Un pubblico amministratore, che abbia in consegna denaro del re, se trascura di distribuirlo a quelli a cui era obbligato, per consumarlo nei suoi propri piaceri, ne paga il fio e si procura la rovina; così anche il ricco è come un ricevitore di denaro da distribuire ai poveri, che ha ordine di distribuirlo ai suoi conservi bisognosi. Se dunque spende per sé più di quanto è strettamente necessario, ne sconterà colà durissima pena. Poiché le cose non sono sue, ma dei suoi conservi.[6]

Il ricordo più importante (*alla conclusione del discorso*)

6. (...) Se è possibile, ricordatevi di tutto; ma se tutto non potete, soprattutto ricordatevi sempre di quella verità: che il non far parte ai poveri delle proprie sostanze è rubare ai poveri, è spogliarli del loro sostentamento; e che quanto possediamo non appartiene a noi, ma a loro. Con tali disposizioni d'animo, profonderemo generosamente il nostro denaro, nutriremo quaggiù Cristo affamato, metteremo in serbo nell'altra vita un'abbondante ricchezza, e potremo conseguire i beni futuri, per la grazia e la benignità del Signor nostro Gesù Cristo, al quale col Padre e insieme allo Spirito Santo è gloria, onore, potenza, ora e sempre nei secoli dei secoli. Amen.

Omelia in favore d'Eutropio

Eutropio, nato in condizione servile, era riuscito ad insinuarsi nella corte di Costantinopoli e a raggiungere, dopo l'uccisione di Rufino (395), il posto di primo ministro dell'imperatore Arcadio. Fu lui che nel 398 suggerì la scelta del Crisostomo a vescovo della capitale dell'Oriente. La scandalosa cupidigia l'indusse ad estorcere denaro con la violenza e con decreti illegali. Per essere più sicuro di spuntarla con le sue vittime, e forse anche per rispondere ai giusti rimproveri del vescovo, fece abolire il diritto d'asilo, di cui godevano le chiese.

Nella primavera del 399, i Goti, che formavano l'esercito della capitale, in accordo con quelli stanziati nella Frigia, si sollevarono. Il loro capo Gainas

6. Cf BASILIO, *In illud Lucae: «Destruam horrea mea»*, 7: *Se uno spoglia chi è vestito, si chiamerà ladro; e chi non veste l'ignudo quando potrebbe farlo, meriterà altro nome? Il pane che tu tieni per te è dell'affamato: il mantello che tu custodisci nella guardaroba è dell'ignudo; le scarpe che marciscono in casa tua sono dello scalzo; l'argento che conservi sottoterra è del bisognoso. Sicché tutti sono quelli a cui fai ingiustizia, quanti quelli che potresti soccorrere.*

chiese, come prezzo della pace, la destituzione d'Eutropio. Questi, abbandonato dall'imperatore, odiato dal popolo, ricercato a morte dalle truppe dei Goti, si rifugiò nella chiesa di santa Sofia. Il giorno dopo, dinanzi a Eutropio, tremante di spavento, ad una numerosa folla, maldisposta verso lo sfortunato ministro d'Arcadio, il Crisostomo pronunciò la sua celebre *Omelia in favore d'Eutropio*, che fu di tale efficacia, che il popolo s'unì al suo vescovo nel proposito di presentare una supplica per ottenere clemenza dall'imperatore. Ma mentre il vescovo si dirigeva al palazzo imperiale per presentare la supplica, fu fermato dalle truppe dei Goti: succedette un tumulto e alcune case andarono in fiamme. Eutropio, non sentendosi più sicuro nemmeno in chiesa (tremenda *nemesi* dell'avere egli tentato di abolire il diritto d'asilo), fuggì. Fu catturato, dichiarato decaduto da ogni carica e da ogni possesso, e relegato a Cipro (17 agosto 399), mentre nella capitale si faceva scempio delle statue erette in suo onore pochi mesi prima. Nello stesso anno fu richiamato, processato e decapitato.

Due giorni dopo la fuga d'Eutropio dalla chiesa, il Crisostomo pronunciò una seconda omelia, *De capto Eutropio*, nella quale si duole che egli non si sia fidato dell'immunità offertagli dalla chiesa e si sia precipitato a sicura rovina. *Non fu la Chiesa ad abbandonare lui, ma lui abbandonò la Chiesa* (c. 1).[7]

La *Prima omelia in favore d'Eutropio* è la più celebre del Crisostomo ed una delle più notevoli produzioni dell'arte oratoria di tutti i tempi. Essa s'affianca alle notissime *Orazioni catilinarie* di Cicerone, pur staccandosene nettamente per lo spirito che la anima.

«*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*»

1. Sempre, ma soprattutto ora, è opportunissimo esclamare: *Vanità delle vanità, tutto è vanità.*[8] Dov'è lo splendido ammanto del consolato?[9] Dove le torce rifulgenti?[10] Dove gli applausi, e i cori, e le ricche imbandigioni, e i convegni affollati? Dove le corone e i lussuosi tappeti? Dove il vociare confuso dei cittadini,[11] e gli applausi alle corse, e le grida adulatrici degli spettatori?

Tutto è scomparso. Il vento, soffiando compatto, ha gettato a terra le foglie ed ha mostrato nudo il tronco, squassato ormai fino alle radici.

7. Sul ruolo pastorale del vescovo nel Crisostomo cf MALENGREY A.-M., *Le ministère épiscopal dans l'oeuvre de Jean Chrysostome*, in KANNENGIESSER C. (a cura di), *Jean Chrysostome et Augustin*, *o. c.*, 75-89.

8. *Qoh* 1,2. *Vanitas vanitatum* è il noto modo semitico di rendere superlativo un sostantivo, *vanità somma*.

9. *Ypatéia*, la *suprema carica*, il *consolato*, e qui, in genere, le cariche che Eutropio ottenne dall'imperatore Arcadio: il titolo di *patrizio*, poi di *terzo fondatore di Costantinopoli*, di *praefectus praetorii Orientis* e finalmente di *console*, onore non mai concesso ad un *eunuco* di origine servile.

10. Le torce che illuminavano i banchetti a corte.

11. Il vociare della gente, che applaude al passaggio del grande ministro d'Arcadio.

L'impeto del vento è stato così violento da minacciare di strappare anche le radici e sconvolgere anche le intime fibre dell'albero.[12]

Dove sono i finti amici? Dove i simposi e i banchetti? Dove lo sciame dei parassiti e i vini prelibati, serviti in continuazione per tutta la giornata, e i capolavori dei cuochi sempre variati, e gli adulatori della potenza, i quali ogni cosa fanno e dicono per compiacere? Sogno d'una notte erano tutti quei beni, e sono scomparsi all'apparire del giorno. Erano fiori di primavera; passò la primavera e seccarono tutti.[13] Erano ombra; e si è dileguata.[14] Erano fumo; e si è sciolto.[15] Erano bolle d'acqua e scoppiarono. Erano esile tela di ragno e si è strappata.[16] Per questo noi ripetiamo le parole dello Spirito Santo e non cessiamo di esclamare: *Vanità delle vanità, tutto è vanità*. Queste parole dovrebbero essere scritte sempre sulle pareti, sui vestiti,[17] nelle piazze e nelle case, nelle strade, sulle porte e sulle entrate, e ancor più nella coscienza di ciascuno e si dovrebbe meditarle continuamente. E siccome l'illusoria apparenza delle cose, e le maschere, e la finzione, sono dalla gente scambiate per realtà vere, bisognerebbe che ogni giorno, e a cena e a colazione, e nelle riunioni, ciascuno le ripetesse al suo vicino e se le sentisse dire da lui: *Vanità delle vanità, tutto è vanità*.

L'oratore si volge direttamente ad Eutropio, senza nominarlo, ed apre un serrato dibattito in cui risulta il contrasto tra la dissennata e sleale condotta dell'ex-ministro d'Arcadio e quella generosa del vescovo e della Chiesa, madre pietosa.

Un figlio dissennato, Eutropio, e una madre pietosa, la Chiesa, che accoglie e difende il figlio ingrato

Non te lo dicevo continuamente che la ricchezza è come uno schiavo fuggitivo?[18] Ma tu non mi davi retta. Non ti dicevo che è un servo ingrato? Ma tu non volevi credere. Ed ecco che l'esperienza t'ha dimostrato che la ricchezza non soltanto è uno schiavo fuggitivo ed ingrato, ma che è anche omicida: essa t'ha condotto qui tremante in preda al terrore! Non ti dicevo io, quando tu continuamente t'irri-

12. La metafora del vento che spoglia l'albero è notissima nella *Bibbia* e nei classici, Ibico, Simonide, Bacchilide, Virgilio, Dante, Leopardi... ma qui assume un particolare rilievo per il contrasto.
13. Cf *Is* 40,6-7: *Omnis caro foenum, et omnis gloria eius quasi flos agri. Exsiccatum est foenum, et cecidit flos*...; *1 Pt* 1,24: *Quia omnis caro ut foenum, et omnis gloria eius tamquam flos foeni: exaruit foenum, et flos eius decidit*.
14. Cf *1 Cron* 29,15: *Dies nostri quasi umbra super terram*...; ORAZIO, *Odi*, IV,7,16: *Nos, ubi decidimus... pulvis et umbra sumus*.
15. Cf *Sal* 37 (36),20: *Deficientes quemadmodum fumus deficient*.
16. Cf *Sal* 90 (89),9: *Anni nostri sicut aranea meditabuntur*.
17. Lo usavano gli Ebrei, specialmente i sacerdoti. Ricorda anche i *filatteri*.
18. Cioè è infedele e passeggera. Il Crisostomo accenna velatamente alla rapacità che ha condotto Eutropio a rovina.

tavi, sentendo da me la verità: «Io ti amo più dei tuoi adulatori. Io, che ti rimprovero, ti voglio più bene di coloro che si mostrano sempre compiacenti»? Non solevo io aggiungere ancora questo: «Danno più sicuro affidamento le ferite degli amici che i baci calcolati dei nemici»?[19] Se tu avessi sopportato le mie trafitture, i baci di costoro non t'avrebbero procurato una ferita mortale. Le mie ferite ti portavano la guarigione, mentre i baci di costoro recavano una malattia incurabile. Dove sono ora i coppieri? Dove sono coloro che ti facevano largo sulla piazza e ti tributavano elogi senza fine? Sono fuggiti![20] Hanno rinnegato la tua amicizia, si sono assicurati la salvezza, col mettere te in pericolo mortale. Ma noi non abbiamo agito così: come non t'abbiamo abbandonato quando tu ci osteggiavi, così ora ti proteggiamo e ti curiamo caduto. La Chiesa, alla quale tu hai fatto guerra, ti apre ora il suo seno per accoglierti; mentre i teatri,[21] in favore dei quali tu ti sei tanto prodigato, sdegnandoti tante volte con noi, ti hanno tradito e rovinato.

Eppure noi non cessammo mai di dirti: «Perché fai così? Perché t'avventi come una furia[22] contro la Chiesa? Perché ti getti nel precipizio?» Ma tu non ascoltavi nulla. Gli ippodromi che divoravano le tue ricchezze, non facevano altro che affilare la spada contro di te; mentre la Chiesa, che ha subìto la tua ira inopportuna, moltiplica i suoi passi per sottrarti al laccio che ti stringe.

Bibliografia

Cf CPG II, 4305-5197; DPAC II, 1551-1558: s.v. (MALINGREY A.-M.); QUASTEN, II, 427-485.

Edizioni (le principali)

1) *Opera omnia* in: PG 47-64.
2) Opere singole in SC (edizione col testo originale e traduzione francese) in ordine alfabetico: *A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, edd. GRILLET B., – ETTLINGER G. H.: 138 (1968). *A Théodore*, ed. DUMORTIER J.: 117 (1966). *Commentaire sur Isaie*, edd. DUMORTIER J., – LIEFOOGHE A.: 304 (1983). *Commentaire sur Job*, Tome I. (Ch. I-XIV); II (Ch. XV-XLII), edd. SORLIN H., – NEYRAND L.: 346 e 348 (1988). *Homilies sur Ozias (In illud: Vidi Dominum)*, ed. DUMORTIER J.:

19. Cf *Prov* 27,6: *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis.*
20. Riprende l'immagine del servo fuggitivo.
21. In greco *théatron* significa tanto il luogo quanto gli spettatori. In quell'anno 399, il Crisostomo aveva predicato sovente contro la smania per il teatro, corruttore dei costumi, suscitando naturalmente le ire di Eutropio, che amava il teatro, ove coglieva larga messe di fallaci applausi.
22. Letteralmente *come una Baccante*, invasata dal furore bacchico.

277 (1981). *Huit catéchèses baptismales inédites*, ed. WENGER A.: 50 bis (1957, 1970[2]). *Lettre d'exil. A Olympias et à tous les fidèles (Quod nemo laeditur)*, ed. MALINGREY A.-M.: 103 (1964). *Lettres à Olympias*, ed. MALINGREY A.-M.: 13 bis (1968). *Panégyriques de S. Paul*, ed. PIÉDAGNEL A.: 300 (1982). *Discours sur Babylas*, edd. SCHATKIN M. A., - BLANC C., - GRILLET B.; *Homélie sur Babylas*, edd. GRILLET B., - GUINOT J.-N.: 362 (1990). *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Tome I (*Homélies I-V*), edd. DANIÉLOU J., - MALINGREY A.-M., - FLACELIÈRE R.: 28 bis (1970 rist. 2ª ed.). *Sur la Providence de Dieu*, ed. MALINGREY A.-M.: 79 (1961). *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, ed. MALINGREY A.-M.: 188 (1972). *Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)*, ed. MALINGREY A.-M.: 272 (1980). *Trois catéchèses baptismales*, edd. PIÉDAGNEL A., - DOUTRELEAU L.: 366 (1990). *La virginité*, edd. MUSURILLO H., - GRILLET B.: 125 (1966).
Per la vita del Crisostomo, cf MALINGREY A.-M., - LECLERCQ Ph., *Palladius. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* (= SC 341 e 342), Paris 1988.

Traduzioni italiane (più recenti in ordine alfabetico)

Le catechesi battesimali, a cura di BRIGATTI C. (= CPat 21), Alba 1975. *Catechesi battesimali*, a cura di CERESA GASTALDO A. (= CTP 31), Roma 1982. *Commento alla lettera ai Galati*, a cura di ZINCONE S. (= CTP 35), Roma 1982. *Commento alle lettere di S. Paolo ai Corinti*, 3 voll. a cura di TIRONE C. (= ClCr), Siena 1962. *Commento alla lettera di S. Paolo ai Romani*, 2 voll., a cura di LOGI E. (= ClCr), Siena 1970-71. *Commento al Vangelo di san Matteo*, 3 voll. a cura di MINUTI R., - MONTI F., Roma 1966. *Commento al Vangelo di Giovanni*, 3 voll., a cura di DEL ZANNA A., Roma 1969-70. *Dall'esilio. Lettere*, a cura di CALLEGARI R. (= Già e non ancora 5), Milano 1976. *Dialogo sul sacerdozio*, a cura di FALBO G. (= Già e non ancora, pocket 33), Milano 1978. *Discorso esortatorio per l'inizio della santa quaresima...*, a cura di CERVINI M. L. (= CPS.G 16), Torino 1953. *Omelia per Eutropio*, a cura di CONTI BIZZARRO F., - ROMANO R. (= Quaderni di «Koinonia» 9), Napoli 1987. *Panegirici su San Paolo*, a cura di ZINCONE S. (= CTP 69), Roma 1988. *Il sacerdozio*, a cura di QUACQUARELLI A. (= CTP 24), Roma 1980. *L'unità delle nozze*, a cura di DI NOLA G. (= CTP 45), Roma 1984. *Vanità. Educazione dei figli. Matrimonio*, a cura di CERESA GASTALDO A. (= CTP 7), Roma 1977. *La vera conversione*, a cura di RIGGI C. (= CTP 22), Roma 1980. *La verginità*, a cura di LILLA S. (= CTP 4), Roma 1976 [contiene anche *La Verginità* di Gregorio di Nissa].

Traduzioni in altre lingue moderne

In inglese: GOGGIN Th. A., *Commentary on Saint John the apostle and evangelist*, 2 voll. (= FaCh 33.41), Washington 1969-77; STEVENS G. B., *Homilies on the acts of the Apostles and the epistle to the Romans*, Eerdman 1979; HARKINS P.W., *St. John Chrysostom on the incomprehensible nature of God* (= FaCh 72), Washington 1984; TALBOT CHAMBERS W., *Homilies on the epistles of Paul to the Corinthians*, Eerdman 1979; GROSS A., - BROADUS J. A., - SCHAFF Ph., *Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timoty, Titus and Philemon*, Erdman 1979; HILL R. C., *Homilies on Genesis*, 1-17 (= FaCh 74), Washington 1986; LAISTNER M. L. W., *Christianity and pagan culture in the later roman empire* (= *De vana gloria et de educandis liberis*), Ithaca, New York 1967.
In spagnolo: RUIZ BUENO D., *Homelia sobre el Evangelio de san Mateo* (1-45,46-90), 2 voll., (= BAC. Obras s. J. Crisostomo I-II), Madrid 1955-1956; ID. (a cura di), *Obras de san Juan Crisostomo. Tratados asceticos* (= BAC 169), Madrid 1958.

Strumenti di lavoro

AUBINAU M., *Codices Chrysostomici Graeci*. vol. I. *Britanniae et Hiberniae*, Paris 1968; CARTER R. E., vol. II. *Germaniae*, Paris 1968; ID., vol. III. *Americae et Europae Occidentalis*, Paris 1970. Per le opere spurie o dubbie, cf ALDAMA J. A. de, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965.

Studi

ALVES DE SOUSA P.G., *El sacerdocio ministerial en los libros «De sacerdotio» de San Juan Crisostomo*, Pamplona 1975; BAUR Ch., *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. I: *Antiochien*. II: *Konstantinopel*, München 1929-30; BRÄNDLE R., *Matth. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomus* (= BGBiblE 22), Tübingen 1979; CERESA GASTALDO A., *Teoria e prassi nella catechesi battesimale di S. Giovanni Crisostomo*, in FELICI S. (a cura di), *Catechesi battesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo* (= BiblScRel 60), Roma 1984, 57-63; CHARVAY L.-J., *Saint Jean Chrysostome moraliste*, Lyon 1969; COX P., *Biography in Late antiquity. A quest for the Holy man*, Berkeley / Los Angeles 1983; DAGRON G., *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974; DUJARIER M., *Breve storia del catecumenato*, Leumann (Torino) 1984 [originale francese 1980]; FALANGA M., *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1984; GONZALEZ A., *San Juan Crisostomo ante el problema barbaro*, in "Miscelánea Comillas" 36 (1978) 263-299; KANNENGIESSER C. (a cura di), *Jean Chrysostome et Augustin*. Actes du Colloque de Chantilly 22-24 sept. 1974 (= ThH 35), Paris 1975; KOSECKI B., *La pérennité des acts sauveurs du Christ d'après saint Jean Chrysostome*, in "Lateranum" 46 (1980) 285-319; MALINGREY A-M., *Le clergé d'Antiochie vu par saint Jean Chrysostome*, in *Mélanges Dauvillier*, Toulouse 1979; MARROU H.I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1984²; NARDI C., *Il martirio volontario nelle omelie di Giovanni Crisostomo sulle martiri antiochene*, in "Ho Theologos", ns I/2 (1983) 207-278; NOCENT A., *Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo*, in "VetChr" 7 (1970) 305-324; OSBORN E., *La morale dans la pensée chrétienne primitive. Descriptions des archétypes de la morale patristique* (= ThH 68), Paris 1984, 155-196, trad. francese; PASQUATO O., *Antiochia di Siria* (I. *Storia*), (VI *Archeologia*), in *DPAC* I, rispettivamente 228 e 243-246; Van de PAVERD F., *Zur Geschichte Messliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus* (= OrChrA 187), Roma 1970; ID., *The Homelies of the Statues of John Crysostome. An Introduction* (= OrChrA), di prossima pubblicazione; PELLEGRINO M., *Ricchezza e povertà. S. Giovanni Crisostomo*, Siena 1938; SARTORE D., *Il mistero del battesimo nella catechesi di S. Giovanni Crisostomo*, in "Lateranum" n.s. 50 (1985) 358-395; SCHATKIN M. A., *John Chrysostom as apologist, with special reference De Incomprehensibili, Quod nemo laeditur, Ad eos qui scandalizati sunt, and Adversus oppugnatores vitae monasticae* (= Analecta Bladaton 50), Thessaloniki 1987 [cf recensione di PASQUATO O., in "Orientalia Christiana Periodica" 56 (1990) 247-249]; SFAMENI GASPARRO G. et al., *La coppia nei Padri*, Milano 1990 [per il Crisostomo, pp. 140-149]; SPINELLI M., *Il sangue prezioso nelle catechesi battesimali di S. Giovanni Crisostomo*, in VATTIONI F. (a cura di), *Sangue e antropologia nella liturgia*, III (Centro Studi «Sanguis Christi» IV), Roma 1984, 1231-1250; STIERNON D., *Giovanni Crisostomo*, in *Bibliotheca Sanctorum* 6 (Roma 1965), 669-700; STÖTZEL A., *Kirche als «neue Gesellschaft»: die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus*, Münster 1984; WENGER A., s. v. *Jean Chrysostome (saint)*, in *DSp* 8 (Paris 1974) 331-354; WILKEN R.L., *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the Late Fourth Century*, Berkeley / Los Angeles 1983; XODO CEGOLON C., *Crisostomo Giovanni*, in LAENG M. (a cura di), *Enciclopedia pedagogica* 2 (Brescia 1989), 3369-3373; ZINCONE S., *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, L'Aquila 1973; ID., *Lo Spirito Santo nelle catechesi di Giovanni Crisostomo*, in FELICI S. (a cura di), *Spirito Santo e catechesi patristica* (= BiblScRel 54), Roma 1983, 23-31.

PADRI SIRIACI

Quadro storico ed ecclesiale

Se il 313, l'anno dell'editto di Milano, segna la fine delle persecuzioni contro la chiesa e l'inizio di una nuova epoca nei rapporti tra questa, il potere politico e la società civile, vicende storiche ben più tristi toccano ai cristiani che vivono nella Persia sassanide, i quali, proprio a causa del riconoscimento del cristianesimo nell'Impero Romano, sono dapprima sospettati di connivenza con il nemico tradizionale e, poco dopo la morte di Costantino (337), diventano oggetto di vessazioni economiche (secondo quanto stabilito dall'editto emanato da Shapur II nel 341) e di cruenta e duratura persecuzione. Dal 337-338 Shapur II, in seguito alla riorganizzazione del potere contro le tendenze centrifughe del ceto feudale e al ristabilimento della centralità dello zoroastrismo, prende le armi contro Costanzo in vista della riconquista di alcuni territori perduti: nelle alterne vicende della guerra, Nisibi subisce tre volte l'assedio e quando, dopo la morte dell'imperatore Giuliano sul campo di battaglia, viene stipulata la pace tra Gioviano e Shapur, una delle condizioni è il ritorno della città nei confini della Persia (363).

Queste le tappe storiche che segnano profondamente la vita del persiano Afraate e del nisibeno Efrem, testimoni ambedue di una chiesa cresciuta nell'Adiabene: è la regione in cui un vivace proselitismo giudaico ha ottenuto più di due secoli prima uno dei suoi successi nella conversione della locale casa regnante. Rispetto all'ambiente di Edessa, caratterizzato da varietà di posizioni ideologiche (si pensi agli *Atti di Giuda Tommaso*, a Bardesane, alle *Odi di Salomone*, la cui influenza diretta su Efrem è stata recentemente evidenziata da Lattke), la posizione di Afraate ed Efrem risulta appartata, la loro cultura ricca di tradizioni peculiari, spesso derivanti, attraverso la mediazione di un'evangelizzazione fortemente influenzata dal giudaismo, dalla *Torà* orale, chiara e viva la coscienza di appartenere ad una chiesa che si distingue dalle correnti gnostiche, marcionite, bardesanite e dagli esiti

estremi dell'encratismo, e che si riconosce pienamente nella tradizione apostolica trasmessa in linea episcopale.

Ciò che più colpisce il lettore di Afraate e di Efrem, nonché della corrente letteraria legata a quest'ultimo (la poesia di Cirillona, la *Caverna dei Tesori*), è in primo luogo la marcata preferenza per l'espressione simbolica delle realtà di fede, per l'immagine come strumento privilegiato della riflessione teologica, più che per la dimostrazione, la definizione, il discorso logico; in secondo luogo la qualità dei contenuti stessi della riflessione teologica e ecclesiologica, relativamente indipendenti dagli sviluppi del pensiero greco-latino, caratterizzati da quello che può apparire l'arcaismo tipico di un'area culturale marginale; infine, l'accentuato interesse per le tematiche ascetiche ed escatologiche, che fanno di questi scritti una letteratura prodotta da asceti ed indirizzata soprattutto agli asceti. Del resto, da tempo si è riconosciuto nella chiesa siriaca primitiva un doppio livello secondo il quale si struttura la vita comunitaria: i cristiani comuni, che non hanno compiuto una scelta radicale, e un gruppo ben connotato di asceti, che praticano la continenza e che costituiscono il nucleo della chiesa, i *bnay qyâmâ*. Di volta in volta si sono proposte spiegazioni diverse sul significato e l'origine dei *bnay qyâmâ*: convenzionalmente si traduce l'espressione con *figli del patto* (recentemente con *membri dell'ordine*) ad indicare un gruppo di fedeli votati interamente alla vita liturgica e catechetica della chiesa locale e vincolati da un voto di castità, forse pronunciato al momento del battesimo sia da parte di chi pratica permanentemente la verginità, sia da chi, sposato, decide di rinunciare alla pratica della sessualità. Questo ordine, che vive nei villaggi e nelle città, e dal quale vengono scelti, in buona parte dei casi, i vescovi e i presbiteri, non va confuso con il monachesimo, sia eremitico che cenobitico, di origine egiziana e palestinese, che si affermerà nella chiesa siriaca più tardi; né alcune analogie con gli esseni di Qumran vanno accentuate sino ad affermarne con certezza la connessione storica.

Tale struttura ecclesiale e i mezzi espressivi cui si è accennato lasciano un'impronta profonda sull'ecclesiologia siriaca, studiata a fondo da Murray in *Symbols of Church and Kingdom* (1975). Rispetto agli sviluppi che riscontriamo in Ignazio di Antiochia o in Cipriano, la letteratura siriaca afferma, ancora nel IV sec., poche semplici verità sulla chiesa: essa è la chiesa delle nazioni che ha sostituito Israele come nuovo popolo di Dio; è unita come vigna e vite a quel Cristo che si è «rivestito di un corpo»; riceve l'olio sacramentale da Cristo crocifisso, rappresentato come quell'albero di vita, al centro dell'originario e del nuovo Paradiso, che i padri siriaci dipingono ora come olivo,

ora come vite (la passione stessa è tutta espressa attraverso il simbolismo della vite pressata e del vino); attraverso il battesimo, durante il quale lo Spirito, femminile, è visto aleggiare / covare (tale l'ambiguità semantica dei radicali *r-ḥ-p*) sulle acque come in principio, i credenti diventano figli della chiesa, sposa di Cristo e madre dei cristiani; nella chiesa le funzioni apostoliche sono trasmesse dal sacerdozio giudaico attraverso Giovanni Battista. D'altro canto tale letteratura è singolarmente parca di particolari sulla struttura gerarchica della chiesa e sulla comunità più ampia dei fedeli; non vi avvertiamo la preoccupazione per la chiesa universale, nella sua dimensione ecumenica, né un accenno alla chiesa sita «ad Occidente» (il problema della dignità della chiesa di Roma è del tutto fuori dai suoi orizzonti); non vi riscontriamo accenno alcuno al rapporto tra chiesa e società umana, sul quale molto presto si era riflettuto in ambiente greco-latino; lo Spirito Santo gioca un ruolo importante nella vita individuale, ma la sua presenza nella chiesa come ispiratore e simbolo della sua unità è concezione che non ha lasciato tracce. Chiesa di asceti, è segnata soprattutto da un forte senso dell'attesa escatologica, nell'ambito della quale essa si configura come tappa importante, ma pur sempre momento di passaggio nel cammino verso quella salvezza e quel Paradiso che, seppur anticipati dallo stile di vita ascetico e dalla prassi sacramentale, appaiono proiettati soprattutto nel futuro.

Ancora un'osservazione sui sacramenti e sul canone della Scrittura. Dalle nostre fonti deduciamo che il battesimo era preceduto da un'unzione, cui seguiva l'immersione nell'acqua e poi l'eucarestia: l'unzione non è semplicemente una pratica prebattesimale, ma assume vero e proprio valore sacramentale, tanto che Efrem, quando fa riferimento al battesimo, ne parla spesso in termini di unzione. Nel battesimo, eucarestia e ordinazione si manifesta la presenza particolare dello Spirito. Non abbiamo tracce di confermazione fino al VII secolo. È dubbio che le allusioni alla penitenza possano essere interpretate nel senso di un valore sacramentale ad essa conferito; questo vale anche per l'unzione dei malati e, naturalmente, per il matrimonio.

La conoscenza dell'AT, nel IV secolo, si estende al canone ebraico (con l'eccezione, almeno per Afraate, di *Abdia* e *Neemia*). *Cantico* e *Qohelet* non sembrano citati. Tra i deuterocanonici, abbiamo tracce certe della conoscenza dei libri dei *Maccabei*, ma non di *Tobia* né di *Siracide*. Il testo che i nostri autori seguono può essere classificato come una forma di *Peshitta* arcaica, arricchita da lezioni dei *targumin* e da riferimenti mediati alla LXX. Per quanto riguarda il canone del NT, sono da rilevare l'assenza delle epistole cattoliche e dell'*Apocalisse* da una parte, la presenza dell'apocrifa *3 Lettera ai Corinti* dall'altra. Ma

ciò che ne costituisce la caratteristica più peculiare, è la forma in cui è conosciuto il Vangelo: si tratta del *Diatessaron* compilato da Taziano al suo ritorno in Oriente. Efrem, pur conoscendo forse anche l'antica versione dei Vangeli separati, quando commenta il Vangelo, lo commenta nella forma del *Diatessaron*. Ciò non manca di influire sui contenuti dell'esegesi e, più in generale, sul pensiero dei padri siriaci del IV secolo: a parte una varietà di lezioni peculiari, che hanno dato luogo a una serie di tradizioni tipicamente siriache, bisogna segnalare che il *Diatessaron* espungeva i passi in cui è menzionato il vino e, soprattutto, insisteva sui riferimenti alla verginità.

Bibliografia

Cf DPAC II, 3234-3236: s. v. *Siriaco. III. Letteratura* (RILLIET F.).

Repertori bibliografici

Per una bibliografia esaustiva sugli studi degli anni 1960-1985 si consultino i contributi di BROCK S., RONCAGLIA M. P. e SAMIR Kh. in "Parole de l'Orient" 4 (1973) 343-391 e 393-465; 10 (1981/2) 291-412; 14 (1987) 289-360.

Studi

Sulla letteratura siriaca in generale si legga BETTIOLO P., *Lineamenti di patrologia siriaca*, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 503-603. Sul periodo arcaico (fino al IV secolo) sono fondamentali: CRAMER W., *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*, Münster 1979; MURRAY R., *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.

AFRAATE

Ventitré *taḥwyâtâ* (*«dimostrazioni»*, o meglio, *«esposizioni»*), disposte secondo un acrostico alfabetico (le 22 lettere dell'alfabeto siriaco), sono attribuite dalla tradizione manoscritta a un «saggio persiano», di nome «Mar Giacomo», che fonti più tarde identificano con *Aphrahaṭ*.[1]

Se tanto incerte sono le notizie circa il nome dell'autore, ancora meno siamo edotti sulla sua vita: il rapporto tra Afraate e il convento di Mar Mattai e la sua carica episcopale sono attestati da fonti tarde e non obiettive; il suo passato pagano è stato dedotto da passi della sua opera che meritano altre possibili esegesi; vi sono dubbi sulla sua ascendenza persiana o giudaica.

Ciononostante, dall'opera stessa ricaviamo un quadro geografico e cronologico abbastanza preciso. È Afraate stesso che, in XXII, 25, oltre ad un elenco dei titoli, fornisce le date della composizione dei «capitoli» ordinati «sulle ventidue lettere»:

– 336-337 per le *Esposizioni* I-X, ordinate alfabeticamente da *âlap a yûd*: I «Sulla fede»; II «Sull'amore»; III «Sul digiuno»; IV «Sulla preghiera»; V «Sulla guerra»; VI «Sui *bnay qyâmâ*»; VII «Sulla conversione»; VIII «Sulla vivificazione dei morti»; IX «Sull'umiltà»; X «Sui pastori e i dottori»;

– 343-344 per le *Esposizioni* XI-XXII, ordinate da *kâp* a *taw*: XI «Sulla circoncisione»; XII «Sulla Pasqua»; XIII «Sul Sabato»; XIV «Argomentazione» (la nota lettera sinodale); XV «Sugli alimenti»; XVI «Sui popoli»; XVII «Sul Figlio di Dio»; XVIII «Sulla verginità»; XIX «Contro i Giudei che dicono: è stabilito che noi saremo riuniti»; XX «Sui doni ai poveri»; XXI «Sui perseguitati»; XXII «Sulla morte e i tempi ultimi»;

– 345, cioè *il quinto anno in cui la chiesa è stata sradicata, l'anno in cui vi è stata una grande strage di martiri nel paese d'Oriente* per la XXIII, la cui prima parola inizia di nuovo per *âlap*.

1. Sullo *status quaestionis* cf PIERRE M.-J., in SC 349, 33-47.

Risultano dunque esplicite la relazione di Afraate con la Persia dei Sassanidi e le tappe fondamentali di un periodo che vede la chiesa subire una persecuzione diffusa, iniziata nel 341 e culminante nel 344 con la condanna a morte del *katholikos* di Seleucia-Ctesifonte, che dà inizio a un tempo di martirio per tutti gli ordini della chiesa. Ma, a parte queste lapidarie attestazioni, il contesto storico non traspare dalle *Esposizioni* con i suoi avvenimenti, i protagonisti, i nomi: è evocato il clima, prevale il procedimento dell'allusione, e il tutto è filtrato attraverso una sensibilità religiosa che avverte nell'avvenimento storico un significato teologico. Così l'*Esposizione* XXI, scritta, nell'acutizzarsi della persecuzione, come replica polemica ai rilievi di un saggio giudeo circa l'abbandono del popolo cristiano da parte di Dio, si struttura come serie di *synkriseis* tra i giusti perseguitati dell'AT e Gesù perseguitato, chiusa dalla consolazione derivante dalla promessa di una futura pace, come è avvenuto al tempo di Diocleziano in Occidente; nello stesso modo, la XIV,[2] accanto alla feroce critica verso un capo religioso (il *katholikos* di Seleucia-Ctesifonte), che si rapporta ambiguamente con il potere civile, leggiamo l'esortazione ad un ideale evangelico, puro e non macchiato da atteggiamenti compromissori, cui il clero deve conformarsi; ancora, l'*Esposizione* V, scritta nel 336-337, quando Shapur II concentra le sue truppe per un eventuale attacco contro l'Impero Romano, è una interpretazione della situazione storica del passato e del presente alla luce dell'apocalisse di Daniele, in cui Afraate invita l'ariete dalle corna rotte (Shapur) a non combattere contro la bestia (Roma) e, nel momento in cui si ricorda che la nuova vigna / vite (Cristo) ha rimpiazzato la vigna di Israele e il popolo è sostituito dal popolo santo, si afferma che il Signore ha dato il regno in custodia ai figli di Esaù (i Romani), affinché lo conservino con onore in vista del tempo in cui il vero Re verrà senza collera ad abolire il regno (V,23): la distinzione tra regno eterno e regno temporale affidato ai Romani, ben rilevata, non impedisce di vedere in quest'ultimo, che ha riconosciuto la religione cristiana, che ha registrato il nome di Gesù nei regesti anagrafici del censimento, che gode di una sua particolare protezione, un segno che i tempi si stanno compiendo, che la pace è vicina anche per chi vive da cristiano in Persia.

La polemica antigiudaica, già presente in alcune pagine del primo gruppo di scritti, più viva ed esplicita nel secondo gruppo, in cui intere *Esposizioni* sono dedicate alla discussione di osservanze giudaiche (cir-

2. La negazione della sua autenticità afraatiana, come anche, del resto, l'attribuzione delle *Esposizioni* a tre autori diversi, non hanno ancora incontrato un'accoglienza favorevole. Cf bibliografia.

concisione, Pasqua, Sabato, prescrizioni alimentari), di false convinzioni (i Giudei non sono il vero popolo di Dio, né Israele sarà un giorno riunito assieme), di critiche di parte giudaica alla chiesa (il Messia definito Dio Figlio di Dio, la valorizzazione cristiana della verginità, il motivo per cui Dio non salva i cristiani nella persecuzione), spesso mediate dalla voce di un giudeo «saggio», «insegnante», «scriba», «disputatore», non risulta di facile contestualizzazione (chi sono gli oppositori giudaici di Afraate? qual è la loro posizione nei confronti del giudaismo delle Accademie babilonesi?) ed interpretazione (qual è il pericolo che l'autore avverte incombere sulla sua chiesa per opera del giudaismo persiano?), tanto più che il pensiero di Afraate risulta profondamente influenzato non solo da tradizioni scritturistiche analoghe a quelle del *targum* palestinese, ma anche da motivi caratteristici della letteratura giudaica relativi a Dio e all'uomo, da codici stilistici, persino da dettagli di lessico (*ôraitâ* per indicare la Torà, *gyôrâ* per il proselita) tipici del mondo giudaico. Tuttavia si deve distinguere da una parte il lascito delle correnti cristiane primitive che hanno evangelizzato gli ambienti giudaici persiani, lascito che l'antica chiesa siriaca ha conservato e solo parzialmente rielaborato consegnandolo al nostro autore, dall'altra i caratteri da cui il giudaismo persiano è segnato nel IV secolo. La tesi di Neusner, secondo la quale Afraate non avrebbe avuto esperienza concreta de giudaismo persiano vivente, è stata recentemente messa in discussione da Pierre.[3] Quel che è certo è che Afraate avverte viva la contrapposizione con una religione che esercita una notevole forza d'attrazione nei confronti della comunità cristiana, fisicamente e moralmente indebolita da quella persecuzione che ha invece risparmiato la comunità giudaica.

Le *Esposizioni* si aprono con una lettera, forse fittizia, di un amico di Afraate, nella quale si formulano una serie di domande circa il fondamento della vita cristiana, cui l'autore risponde con le due serie di scritti; la XXIII sembra essere la replica ad un'ulteriore richiesta di chiarimenti. L'identificazione del genere letterario presenta qualche problema: certo non si tratta di «dimostrazioni» o «trattati», ma nemmeno di omelie. Afraate fa riferimento ai suoi scritti con i termini «lettera», «capitoli», «discorso»: il fine dichiarato è quello apologetico e quello parenetico. La struttura letteraria non è mai sistematica: il tema fondamentale viene spesso abbandonato per far posto a lunghe serie di *testimonia*, *excursus*, preghiere dirette ora a Dio Padre, ora a Cristo stesso.

Al centro del pensiero di Afraate vi è la prassi della chiesa, in particolare di quel livello alto, che ne è il cuore, rappresentato dall'or-

3. Cf PIERRE M.-J., in SC 349, 112-131 e bibliografia.

dine dei *bnay qyâmâ*. Tale interesse coinvolge tutti gli altri aspetti della fede. Si evidenzieranno in questa sede: I) la figura dell'asceta e la terminologia che la connota; II) l'etica con le sue implicazioni antropologiche, pneumatologiche e escatologiche; III) le espressioni cristologiche.

I. Specificamente indirizzata agli asceti, la letteratura siriaca del IV secolo esprime con alcuni termini tecnici gli aspetti pratici ed il significato religioso del loro stile di vita. Il più comune è rappresentato da *btûla*, «colui o colei che è vergine». Al cristiano sposato che sceglie di praticare la continenza sessuale è riservato un termine davvero peculiare: *qaddîšâ*, «santo» e l'astratto «santità», le cui origini vanno ricercate nell'esegesi di *Es* 19,10, messo in relazione con *Es* 19,15, cioè la santificazione del popolo che Dio raccomanda a Mosè e l'astensione dai rapporti sessuali che Mosè consiglia temporaneamente alla sua gente.

Legati a questi da alcuni tratti semantici, ma denotanti figure ecclesiali ben definite, i termini *bar/bnay qyâmâ* e *îḥîdâyâ* occorrono con frequenza sia in Afraate (cf VI e VII) che in Efrem. Per quanto riguarda *îḥîdâyâ* (la cui relazione con *bar qyâmâ* è strettissima, sottolineando quest'ultimo, piuttosto, la dimensione sociale) negli ultimi quarant'anni gli studi hanno sempre più chiarito la molteplicità di significati di cui Afraate ed Efrem hanno arricchito questo vocabolo derivato dalla radice semitica indicante «uno, unico, solo»:[4] 1) l'essere da solo, senza moglie o marito, e di conseguenza il praticare una vita non divisa (cf *1 Cor* 7,34, alla base di quest'idea); 2) l'essere unitario sia nella mente, unicamente rivolta a Cristo, sia nel cuore, del quale si accetta la «circoncisione»; 3) l'essere unito con l'Unigenito (in siriaco *îḥîdâyâ!*) che viene dal seno del Padre (VI,4), imitandolo anche nel sacrificio, rivestendosene in maniera speciale (rispetto al resto della comunità) al momento del voto espresso durante il battesimo: tali i significati di un'antica esortazione battesimale che R. Murray ha ricostruito in base a passi di Afraate e Efrem nonché di testi a loro anteriori.[5]

Afraate dedica parte della VII *Esposizione* alla presentazione di un modello di catechesi battesimale per l'asceta militante: si tratta della descrizione di un reclutamento per la guerra, assimilato alla scelta dei combattenti compiuta da Gedeone attraverso una doppia selezione

4. Per una recente messa a punto cf GRIFFITH S. H., in "The Harp" 4 (1991) 145-159.

5. In "New Testament Studies" 21 (1974-75) 59-80.

(*Giudici* 7,1-8) ed ispirato dal discorso, in *Dt* 20, in cui si invita chi ha legami con il mondo (casa, vigna, donna) a non combattere. Afraate pensa qui al voto che i *bnay qyâmâ* esprimono al momento del battesimo, voto riservato a pochi eletti pronti a dedicare la loro vita al Messia. Del battesimo dei comuni credenti non vi è parola, anche se non si può più negare la sua esistenza. Tre sono i temi che più frequentemente ricorrono come paradigmi per la vita dell'asceta battezzato: Cristo come sposo, cui ci si unisce nella camera nuziale, in siriaco *gnônâ*; battesimo come ritorno allo stato paradisiaco, percepito come privo di differenze sessuali (cf XXII), che l'*îḥîdâyâ* anticipa con la sua vita «unitaria»; la vita dei veglianti, *'ire*, e degli angeli, sulla base di *Lc* 20,35-36. È questo il «cuore» della chiesa cui Afraate è interessato, cui dedica le sue frequenti esortazioni, cui fornisce una base scritturistica ed esegetica, i cui contenuti possono talora sembrare radicali, come quando, commentando *Gen* 2,24 (*l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna*), interpreta il padre e la madre rispettivamente come Dio e lo Spirito Santo (femminile in siriaco) che l'uomo abbandona per questo mondo. Tuttavia si tenga presente che Afraate combatte l'encratismo eretico ed è in tal modo costretto ad ammettere la liceità del matrimonio.

II. L'etica proposta da Afraate è naturalmente imperniata sull'assimilazione a Cristo (VI,9), il cui tratto fondamentale è costituito dalla pratica ascetica, digiuno sia corporale che spirituale, che permette una maggiore intimità con Cristo: egli abita nel credente e questi non lo deve macchiare con la molteplicità delle sue elucubrazioni o con l'impurità del suo corpo, ma piuttosto conservarlo nella purezza leccando le sue ferite (IX,10).

I termini fondamentali dell'antropologia sono: il corpo, che indica nell'uomo l'aspetto della fragilità e della dissoluzione; l'anima che oltre che principio vitale costituisce il principio di identità, il sé stesso con cui si dialoga (*napšâ*, «anima», in siriaco funge anche da pronome riflessivo); lo spirito, che è il principio vitale di origine divina. Adamo, che, secondo una concezione di probabile origine giudaica, è concepito nel pensiero di Dio prima della creazione e generato per ultimo, unica fra le creature ad essere modellata direttamente dalle mani di Dio a sua immagine e non dalla sua parola (XVII,7), non solo riceve la libertà e la capacità di distinguere il bene dal male, ma anche partecipa del suo Spirito, che perde in seguito al peccato. La salvezza diventa allora il recupero dello spirito: il battesimo ha in questo un ruolo fondamentale (VI,14), in quanto al composto corpo-anima, ovvero al principio vitale comune a tutti gli uomini detto «spirito animale» (*rûḥâ*

napšânâytâ), permette il congiungersi di «una particella della divinità», lo Spirito di Santità. Dopo la morte il composto corpo-anima e lo Spirito vivono un destino diverso: il secondo ritorna nella sfera divina, il primo subisce un doppio processo, di dissoluzione e di anestesia. Mentre infatti si disperde la struttura complessa e fragile del corpo, l'anima, che è seppellita / nascosta (si tratta in siriaco dello stesso verbo) in esso, si addormenta: è la nota teoria dell'ipnopsichia, che presenta delle analogie con quanto Eusebio (*H. E.*, 6,37) attesta circa alcune credenze diffuse tra i cristiani di Arabia e che era destinata, pur con qualche revisione (ad esempio si negherà ben presto che l'anima sia seppellita), a permanere per secoli nel mondo siriaco, soprattutto fra i «nestoriani». Quindi Afraate parla della resurrezione: a chi avrà conservato nella purezza lo spirito, questo si unirà provocando una trasfigurazione spirituale delle componenti dell'uomo; chi lo avrà contristato ne rimarrà privo e sarà destinato allo *sheol*. Accanto a questa teoria, Afraate espone nella XXII *Esposizione* una tradizione che conosce un giudizio cui segue una ricompensa di diverso grado a seconda dei meriti.

III. L'immagine di Cristo e il discorso trinitario non si prestano ad un'interpretazione univoca: emblematiche nella prima metà di questo secolo le posizioni di Ortiz de Urbina e di Loofs, l'uno proteso a difendere la divinità del Cristo di Afraate in termini niceni, l'altro pronto a scorgere nelle pagine dell'autore tracce di una cristologia dagli esiti contrari all'ortodossia della Grande Chiesa. Una posizione di maggiore equilibrio, recentemente espressa dalla ricerca di Bruns, si è resa possibile solo valorizzando nell'antica letteratura siriaca i moduli espressivi simbolici, il gusto per la moltiplicazione dei titoli cristologici, le carenze di una *forma mentis* incapace di una definizione dogmatica.[6]

Innanzitutto si legga la professione di fede: *che l'uomo creda in Dio, Signore del tutto, che ha fatto il cielo e la terra e i mari e tutto quello che è in essi; egli ha fatto l'uomo a sua immagine; ha dato la legge a Mosè; ha mandato dal (men) suo Spirito ai profeti; e quindi ha inviato il suo Messia al mondo; che creda nella vivificazione dei morti e che creda anche nel mistero del battesimo*, che, rispetto ai tanti simboli di fede oggi conosciuti, si presenta con tratti di estrema essenzialità. Ancora più impressionante l'*Esposizione* XVII, replica all'accusa di parte giudaica di chiamare Dio un uomo e di credere che Gesù sia il figlio di Dio. Nel quadro di una argomentazione *ad hominem*, l'intento di Afraate

6. Sulla cristologia cf bibliografia.

è quello di mostrare che la divinità attribuita a Gesù, che è il Messia, può essere concepita anche in termini veterotestamentari: *Quand'anche concedessimo a loro che (Gesù) è un uomo e che lo veneriamo e che lo chiamiamo Dio e Signore, non lo chiamiamo in maniera insolita né gli imponiamo un nome estraneo, che essi stessi non abbiano usato. Tuttavia teniamo per certo che Gesù, nostro Signore, è Dio figlio di Dio, re figlio di re, luce da luce, Figlio, consigliere, guida, via, salvatore, pastore aggregatore, porta, perla e lucerna, e così viene designato con una moltitudine di nomi. Il nome prezioso della divinità è stato dato a uomini giusti ed essi furono ritenuti degni di essere chiamati con questo (...)* (XVII,2-3). Conseguente è la conclusione: *Lo abbiamo chiamato Dio come Mosè, primogenito e figlio come Israele; Gesù come Gesù figlio di Nun; sacerdote come Aronne; re come Davide; grande profeta come tutti i profeti; pastore come i pastori che condussero e nutrirono Israele* (XVII,11). La divinità è di conseguenza propria dell'essenza di Dio ed attribuibile per grazia agli uomini: ma essa non è con certezza un attributo inerente alla natura del Messia, è piuttosto un suo epiteto funzionale.

Altre *Esposizioni* aggiungono qualche dato importante. Afraate ha un'idea della preesistenza del Messia prima dell'incarnazione, sia come forza che agisce nell'AT (è nelle reni di Giacobbe: IV,6; è presente nella storia dei patriarchi: XXIII,13), sia come situazione di regalità e di gloria che viene abbandonata in vista dell'umiliazione nella condizione umana, con la quale il Messia instaura uno scambio di pegni, lasciando la sua vita e la sua presenza da una parte, prendendo il corpo umano dall'altra (VI,9-10 e XXIII,50): nell'ambito di questa espressione di cristologia discendente, va notato che *kyânâ* destinato a corrispondere a *physis*, ha qui il senso di «condizione» e l'uso che in questi passi ne fa Afraate esprime il contrasto tra le due condizioni di esaltazione e umiliazione in cui si svolge la vicenda dell'incarnazione, piuttosto che la costituzione divino-umana di Cristo, fuori dai suoi orizzonti. Si aggiunga che la metafora più usata per significare l'incarnazione è quella del «vestirsi di un corpo», che ha perso la sfumatura docetista che ha in testi siriaci più antichi: essa resisterà al tempo, tanto che ancora nella prima metà del v sec. è presente in testi di diversa tendenza, dal simbolo prodotto dal concilio di Seleucia-Ctesifonte del 410 alle opere di Giovanni di Apamea.

Afraate, nel riferirsi a Cristo, usa, oltre a *melltâ*, destinato a diventare l'equivalente di *lógos* tanto da acquisire il genere maschile al posto dell'originario femminile, una serie di termini siriaci che significano «verbo, discorso, voce, parola». Certo, non è rilevabile alcuna influenza della teologia del lógos, né il ruolo cosmologico e di media-

tore nella creazione presente in Taziano trova riscontro nelle *Esposizioni*; tale limitazione risulta ancora più evidente se si pensa che i passi neotestamentari (Giovanni e Paolo) che parlano di un Cristo attraverso il quale avviene la creazione non sono mai citati. Del prologo di Giovanni Afraate riporta *Gv* 1,1 nel contesto di una serie di *testimonia* sul Messia come pietra principale (I, 10) o nell'ambito del discorso sulla resurrezione (VIII,15), dove egli è identificato con la voce che dona la resurrezione; *Gv* 1,14, secondo un'antica lezione (*la parola divenne corpo*) in cui *melltâ* è trattato come femminile, anche se l'esigenza di dare al Messia un suo statuto personale autonomo lo porta, al di là dei confini della citazione, a conferire al termine il genere maschile (VI,10 e VIII,15). Va aggiunto che a volte il Messia è identificato con la parola, altre volte ne è portatore ed interprete.

Quale la relazione tra Messia e Dio e tra Messia e Spirito? Leggiamo in XXIII,52: *Noi glorifichiamo in te (Cristo) l'essere che è da sé stesso (îtyâ d-napšeh), che ti ha separato dalla sua essenza e ti ha inviato a noi.* Il passo è stato naturalmente oggetto di diverse interpretazioni. Oggi, una migliore conoscenza della terminologia della letteratura siriaca ci permette di interpretare «essere» e «essenza» come il nome proprio del Dio dell'AT che si rivela in *Es* 3,14 e non come un equivalente di *ousía*: in altre parole, nel passo si indica la separazione del Messia da Dio e il suo invio nel mondo in vista dell'incarnazione. Dello Spirito Santo si è parlato in relazione all'antropologia: si noti soltanto, in questo contesto, che, a parte la sua menzione in solite formule battesimali, lo Spirito è legato all'azione di Cristo, che da una parte è distributore dello Spirito (il quale a sua volta universalizza la sua presenza nel cuore dei fedeli), dall'altro ne è partecipe in misura piena, a differenza dei santi dell'AT che ne hanno ricevuto solo in parte (VI,11-13).

Concludendo, il Figlio, pur non partecipando alla creazione, preesiste alla sua incarnazione. Non è definibile tecnicamente come persona ipostaticamente sussistente, ma è innanzitutto il Messia e quindi parola di Dio, il lato di Dio rivolto al mondo, colui che rende trasparente Dio agli uomini. Si tratta di una concezione che risente fortemente di schemi di pensiero giudaici, come si avverte chiaramente leggendo l'*Esposizione* XXIII. In seguito alla maledizione originaria, gli uomini non possono più accedere all'albero della vita (XXIII,3); tuttavia questo, allungando i suoi rami, permette l'accesso ai suoi frutti e abolisce così la maledizione. Coloro che mangiano i frutti sono come l'acino nel grappolo: in altre parole, il grappolo contiene in sé la benedizione che passa di generazione in generazione attraverso i giusti dall'AT, che, secondo una concezione giudaica, permettono al mondo

di sussistere. In XXIII,13 Afraate cita *Is* 65,8-9 ed afferma: *il grappolo è il popolo di Israele, la benedizione nel suo seno è il re Messia.* Quindi l'autore segue il trasmettersi della benedizione di generazione in generazione sino a quando *Giacobbe generò Giuseppe, Giuseppe fu chiamato padre di Gesù il Messia e Gesù è nato da Maria vergine, dal seme della casa di Davide, mediante lo Spirito Santo, come è scritto: (...) Giuseppe fu chiamato padre di Gesù, benché egli non sia stato generato dal suo seme, ma il titolo della paternità si è propagato da Adamo fino a Giuseppe per 63 generazioni e il titolo della paternità fu preso a Giuseppe e imposto al Messia. È infatti da Giuseppe che ha ricevuto il titolo della paternità, da Giovanni il titolo del sacerdozio e da Maria ha rivestito un corpo e ha ricevuto il titolo di figlio generato*: il Messia, forza nascosta nell'AT e portatore della benedizione di Abramo, concernente la paternità fisica, si pone alla fine della catena di generazioni ereditando il titolo della paternità, il titolo di sacerdote, che riceve dalla linea sacerdotale dell'AT, e infine un corpo, mediante il quale si incarna.

VI ESPOSIZIONE: SUI «BNAY QYAMA»

Si preferisce riportare in queste pagine, invece che un'antologia di brani scelti dall'insieme delle *Esposizioni*, i passi fondamentali della VI (collegati da brevi riassunti), in modo che il lettore abbia un'idea della qualità letteraria e stilistica di un'*Esposizione* significativa sotto l'aspetto ascetico, antropologico, pneumatologico ed escatologico. Per quanto riguarda la traduzione, ci siamo basati sull'edizione critica di Parisot (cf bibliografia).

L'esortazione ritmica alla conversione (§ 1.) è seguita dal tema della tentazione di Satana. Egli attacca gli uomini con una molteplicità di stratagemmi, tra i quali la donna: per mezzo di Eva il peccato entra in Adamo. Seguono una serie di *exempla* veterotestamentari sul tema (§§ 2.-3.).

4. Perciò, fratelli miei, ogni uomo *bar qyâmâ* o santo, che ama la vita solitaria (*îḥîdâyûtâ*), e vuole che una donna, *ba(r)t qyâmâ* come lui, abiti con lui, è meglio per lui prenderla in moglie apertamente, per non bruciare di libidine.[1] Nello stesso modo, per la donna, è conveniente, se ella non si vuole separare dall'uomo *îḥîdâyâ*, che si sposi apertamente a lui. Conviene che la donna abiti con la donna ed è opportuno che l'uomo abiti con l'uomo. L'uomo che vuole rimanere nella santità (*qaddîšûtâ*), la sua compagna non abiterà con lui in modo che ritorni alla condizione di prima e sia stimato adultero. Certo è conveniente, adeguato e buono il consiglio che do a me stesso e a voi, cari

1. Cf *1 Cor* 7,9.

îḥîdâye che non avete preso moglie, a voi vergini che non siete appartenute a nessun uomo, e a coloro che amano la santità: è giusto, adeguato e buono che anche in caso di difficoltà l'uomo resti solo.[2] E in questo modo conviene che egli abiti, così come è scritto nel profeta Geremia: *Beato l'uomo che avrà portato il tuo giogo nella sua giovinezza e che si sarà seduto da solo e avrà taciuto, perché riceverà su di sé il tuo giogo.*[3] Così, mio caro, conviene che colui che porta il giogo del Messia, custodisca il suo giogo nella purezza.[4]

5. Così infatti, mio caro, sta scritto a proposito di Mosè: dal momento in cui il Santo si fu a lui rivelato, anch'egli amò la santità. E dal momento in cui fu santificato, la sua donna non lo servì più,[5] come è scritto: *Giosué figlio di Nun fu servitore di Mosè fin dalla sua giovinezza.*[6] (...)

6. Perciò, fratelli miei, voi sapete e vedete che attraverso la donna, fin dal principio, è avvenuto l'ingresso del nemico tra gli uomini ed è attraverso di essa che, sino alla fine, egli lo porta a termine. Infatti essa è l'arma di Satana ed è attraverso di essa che egli combatte gli atleti: attraverso di essa canta in ogni momento, poiché è stata la sua cetra fin dal primo giorno. A causa sua infatti fu imposta la maledizione della legge, e a causa sua fu promessa la morte. Infatti essa genera figli tra i dolori e li offre alla morte.[7] A causa sua la terra fu maledetta, cosicché essa fa germogliare spine e cardi.[8] Certo, a causa della venuta del figlio della beata Maria, le spine sono sradicate e il sudore asciugato, e il fico maledetto,[9] e la polvere trasformata in sale,[10] e la maledizione affissa alla croce, e la punta della spada tolta da davanti l'albero della vita dato in nutrimento ai credenti, e il Paradiso promesso ai beati, alle vergini, ai santi, e i frutti dell'albero della vita offerti in nutrimento ai credenti e alle vergini e a coloro che fanno la volontà di Dio. La porta è aperta,[11] il sentiero è calpestato, la sorgente scorre e dà da bere a chi ha sete.[12] La tavola è messa in ordine[13] e il banchetto di nozze è preparato; il vitello grasso è ucciso;[14] la coppa della salvezza è versata;[15] la festa è preparata e lo

2. Cf *Gen* 2,18.
3. *Lam* 3,27-28.
4. Cf *Mt* 11,29.
5. Il motivo della santità di Mosè, cioè della sua continenza, a partire dal momento della rivelazione in *Es* 19,5 è attestato per la prima volta in FILONE, *Vita di Mosè*, 2,68-69, ma è comune anche nella tradizione targumica, in EFREM, *Co. Gen.*, 4,4; EPIFANIO, *Pan.*, *haer.* 78,16 e altri.
6. *Num* 11,28.
7. Cf *Gen* 3,16.
8. Cf *Gen* 3,17.
9. Cf *Mt* 21,19.
10. Cf *Mt* 5,13.
11. Cf *Mt* 7,13-14.
12. Cf *Gv* 7,37-38.
13. Cf *Mt* 22,4.
14. Cf *Lc* 15,23.
15. Cf *Sal* 116,13 (= *Sal* 115,4 [*Vulgata*]).

sposo si avvicina per mettersi a tavola; gli apostoli hanno fatto gli inviti e gli invitati sono molto numerosi.[16] Voi che siete stati scelti, preparatevi! La luce è splendente, gloriosa e bella, e sono pronti vestiti non fatti da mani d'uomo, e il grido è incombente. Le tombe si aprono[17] e si rivela ciò che è in esse. I morti risorgono e i viventi volano incontro al re. Il banchetto è messo in ordine, il corno risuona e le trombe esortano e i veglianti del cielo si affrettano ed è apprestato il trono per il giudice. Colui che si è affaticato gioisce, colui che si è mostrato debole è terrorizzato e colui che ha agito male non si avvicina al giudice. I figli della destra esultano, quelli della sinistra piangono e si lamentano. Quelli risplendono nella luce, questi nelle tenebre gemono chiedendo che la loro lingua venga umidificata.[18] La grazia se ne è andata e la giustizia ha il dominio: non vi è in quel luogo possibilità di pentimento. L'inverno è vicino, è passata l'estate. Viene il Sabato del riposo, il travaglio è cessato. La notte è abolita, la luce ha la signoria. Il pungiglione della morte è distrutto, ed è assorbito dalla vita.[19] Coloro che devono tornare allo *sheol* piangono e battono i denti, ma coloro che vanno nel regno gioiscono e si rallegrano ed esultano e rendono lodi. Coloro che non hanno preso moglie sono serviti dai veglianti del cielo, coloro che conservano la santità riposano nel santuario dell'Altissimo. Tutti gli *îḥîdâye* sono fatti gioire dall'Unigenito (*îḥîdâyâ*)[20] che viene dal seno del Padre. Non vi è lì né maschio né donna, né schiavo né libero, ma tutti saranno figli dell'Altissimo.[21] Tutte queste vergini pure, che sono sposate al Messia, le loro lampade splenderanno ed esse entrano con lo sposo nella sua camera nuziale.[22] Tutte quelle che sono sposate al Messia sono strappate alla maledizione della legge e sono salvate dalla pena imposta alle figlie di Eva. Infatti non sono sposate a uomini per ricevere la maledizione ed essere nei dolori. Esse stimano un nulla la morte, in quanto non hanno offerto ad essa dei figli, e invece di essere sposate a un uomo mortale, esse lo sono al Messia. *In quanto non hanno generato figli, è loro dato un nome migliore che quello dei figli e delle figlie.*[23] Invece dei lamenti delle figlie di Eva, esse pronunciano il cantico dello Sposo. Il banchetto di nozze delle figlie d'Eva è di sette giorni, quelle invece hanno lo sposo che non passa mai. I vestiti delle figlie d'Eva sono di lana che si consuma e si rovina, quelle invece hanno dei vestiti che

16. Cf *Mt* 22,10.
17. Cf *Mt* 27,52.
18. Cf *Lc* 16,24.
19. Cf *1 Cor* 15,54-56.
20. Il passo è fondamentale per la comprensione di uno dei significati fondamentali del termine: la relazione privilegiata con l'Unigenito a partire dal battesimo e dal voto che il *bar qyâmâ* allora esprime.
21. Cf *Gal* 3,28.
22. Cf *Mt* 25,7-10.
23. *Is* 56,5.

non si consumano. La bellezza della figlie di Eva è resa appassita dalla vecchiaia, la bellezza di quelle si rinnova nel tempo della resurrezione.[24]

Seguono consigli e precetti morali per i figli e le figlie del *qyâmâ* (§§ 7.-8.); quindi si illustra l'umiliazione esemplare di Cristo (§ 9.).

10. Il nostro vivificatore ha mostrato in sé stesso ogni forma di umiliazione: umiliamoci anche noi, miei cari. Il nostro Signore, venuto fuori dalla sua condizione, camminò secondo la nostra condizione: restiamo nella nostra condizione per partecipare alla sua condizione il giorno della giustizia. Il nostro Signore ha preso da noi il pegno e se ne è andato, e ci ha lasciato il pegno di ciò che gli è proprio e si è elevato. Egli, che non aveva bisogno di nulla, ha escogitato questo mezzo per il nostro bisogno. Quello che è nostro era già suo fin dall'inizio, ma ciò che è suo, chi lo avrebbe dato a noi? È infatti vera la promessa del nostro Salvatore: *Là dove io sono, anche voi sarete,*[25] perché ciò che egli ha preso dal nostro è in onore presso di lui e la sua testa è cinta di una corona.[26] Così dobbiamo onorare ciò che è suo e che noi abbiamo preso. Ciò che è nostro è onorato presso di lui non secondo la nostra condizione: onoriamo ciò che è suo secondo la sua propria condizione. Se noi l'onoriamo, andremo presso di lui, poiché si è separato da noi ed è asceso. Ma se noi lo disprezziamo, egli toglierà ciò che ci ha donato, e se sottrarremo per noi il suo pegno,[27] allora prenderà ciò che è suo e ci priverà di ciò che ci ha promesso. Facciamo crescere in bellezza il figlio del re che è presso di noi, perché al suo posto viene preso a noi un pegno.[28] Colui che tiene il figlio del re in onore, riceve dal re molti regali. Ciò che è nostro presso di lui è assiso con onore e la sua testa è cinta da una corona e lo si fa sedere con il re. Noi che siamo poveri, che possiamo fare per il figlio del re che è presso di noi? Non ci è domandato altro che di ornare per lui il nostro tempio, affinché, quando il tempo si compie ed esso ritorna dal Padre suo, egli ci lodi perché l'abbiamo onorato. Quando è venuto tra noi, non aveva nulla di ciò che è nostro. E nemmeno noi avevamo ciò che è suo, anche se sia lui che il Padre suo possiedono le due condizioni. Quando infatti Gabriele fece l'annuncio a Maria beata, che lo generò, la parola (*melltâ*, masch.) si mosse

24. Si noti lo stile ritmico di tutto il paragrafo 6: esso viene utilizzato da Afraate soprattutto in contesti parenetici, a significare l'urgenza della conversione in un momento in cui i segni dei tempi annunciano una rapida affermazione del regno di Dio.

25. *Gv* 14,3.

26. Cf *Ebr* 2,9.

27. Cf *Ef* 1,14.

28. In altri termini, il corpo umano, che noi diamo a Cristo ricevendo in cambio la sua presenza.

dall'alto e venne; *e la parola* (*melltâ*, femm.) *divenne corpo e abitò in mezzo a noi*;[29] e quando ritornò da colui che lo aveva mandato, qualcosa si mosse e salì che egli non aveva portato, come dice l'apostolo: *Egli ci ha elevato e ci ha fatto sedere con lui nel cielo*.[30] Essendo andato da suo Padre, ci ha inviato il suo Spirito e ci ha detto: *Io sono con voi fino al compimento del mondo*.[31] Infatti il Messia è seduto alla destra del Padre e il Messia abita in mezzo agli uomini. È capace di essere in alto e in basso, grazie alla saggezza del Padre suo, e abita in molti pur essendo unico. Egli adombra tutti i credenti uno a uno, e non ne è diminuito, come è scritto: *Io lo dividerò fra molti*.[32] Anche se diviso fra molti, è seduto alla destra del Padre suo. Egli è in noi e noi siamo in lui, come dice: *Voi siete in me e io sono in voi*.[33] E dice: *Mio Padre ed io siamo una sola cosa*.[34]

11. Ma se uno, la cui coscienza è inferiore alla saggezza, su questo punto polemizza e dice: «Poiché il Messia è uno ed uno è il Padre suo, in che modo abitano il Messia e suo Padre negli uomini che credono? Come possono gli uomini giusti essere un tempio per Dio e come può egli dimorare in essi? Dunque, se così stanno le cose, che in ciascun fedele viene un singolo Messia e Dio che è nel Messia, se così stanno le cose, ci sono molti dèi e messia innumerevoli?», ascolta, amico mio, la confutazione adatta a questo discorso: da ciò che è evidente apprenda chi parla così. Tutti sanno che il sole è fisso nel cielo, ma i suoi raggi si spandono sulla terra ed esso entra attraverso molte porte e le finestre delle case, e dovunque va a cadere lo splendore del sole, anche piccolo come una palma di mano, lo si chiama sole; e se va a cadere in una moltitudine di luoghi, lo si chiama nello stesso modo, ma, quanto al suo essere, esso è nel cielo. Dunque, stando così le cose, vi sono molti soli? E anche l'acqua del mare è in gran quantità. Quand'anche tu ne prenda una tazza, si chiama acqua; e quand'anche tu la divida in mille vasi, si chiama acqua, secondo il suo nome. E quand'anche tu accenda in più luoghi un fuoco a partire da un fuoco, il fuoco da dove attingi e accendi non diminuisce, e lo si chiama fuoco con un solo nome. E per il fatto che tu lo divida in più luoghi non avviene che esso abbia più nomi. E quand'anche tu prenda la sabbia dalla terra e la versi in più luoghi, la sabbia non diminuisce: e anch'essa non potrai chiamarla con più nomi. Così per Dio e il suo Messia: anche se sono uno, essi dimorano fra molti. Ma, quanto a loro stessi, essi sono nel cielo e non sono diminuiti in nulla dal fatto di dimorare in molti, come il sole nel cielo non è in nulla diminuito dal fatto che

29. *Gv* 1,14.
30 *Ef* 2,6.
31. *Mt* 28,20.
32. *Is* 53,12.
33. *Gv* 14,20.
34. *Gv* 10,30.

la sua potenza si diffonde sulla terra. E quanto più grande non dovrebbe essere la forza di Dio, dal momento che grazie alla forza di Dio sussiste il sole!

12. Di nuovo ti voglio ricordare, mio caro, anche ciò che è scritto. Così infatti è scritto: essendo faticoso per Mosè condurre l'esercito da solo, gli disse il Signore: *Ecco, sottrarrò dallo Spirito che è su di te e lo darò a settanta uomini, anziani di Israele.*[35] E quando sottrasse dallo spirito di Mosè e i settanta uomini se ne riempirono, Mosè non ne fu diminuito per nulla oppure si è saputo che dal suo spirito era stato sottratto qualcosa? Anche l'apostolo beato ha detto: *Dio ha fatto una separazione a partire dallo Spirito del suo Messia e lo ha mandato ai profeti.*[36] Ma il Messia non ne fu danneggiato affatto, poiché il Padre non gli ha dato lo Spirito con misura.[37] È in questo senso che puoi essere convinto che il Messia abita negli uomini credenti, dal momento che il Messia non riceve danno dall'essere diviso fra molti. Infatti dallo Spirito del Messia hanno ricevuto i profeti, ciascuno di loro secondo quanto era capace di sostenerlo, e proprio (qualcosa) dallo Spirito del Messia si versa sopra ogni carne e profetizzano figli e figlie, vecchi e giovani, servi e serve.[38] Qualcosa che viene dal Messia è in noi, ma il Messia è in cielo alla destra del Padre. E il Messia non ha ricevuto lo Spirito con misura,[39] ma il Padre suo lo ha amato e gli ha affidato tutto nelle mani e gli ha dato dominio su tutto il suo tesoro. Infatti Giovanni ha detto: *Il Padre ha dato lo Spirito al Figlio non con misura, ma lo ha amato e gli ha affidato tutto nelle mani.*[40] Anche il nostro Signore ha detto: *Tutto mi è stato affidato dal Padre mio.*[41] Di nuovo ha detto: *Il Padre non giudicherà nessuno, ma affiderà ogni giudizio al Figlio suo.*[42] Ed anche l'apostolo ha detto: *Tutto sarà sottomesso al Messia ad eccezione del Padre suo che gli ha tutto sottomesso. E quando tutto gli sarà stato sottomesso dal Padre suo, allora anch'egli si sottometterà a Dio suo Padre che gli ha tutto sottomesso e Dio sarà tutto in tutte le cose e in tutti.*[43]

Giovanni e i profeti dell'AT hanno ricevuto lo Spirito in misura diversa, ma comunque limitata (§ 13.).

14. Perciò, mio caro, noi riceviamo dallo Spirito del Messia e il Messia abita in noi, come è scritto che lo Spirito ha detto per bocca del profeta: *Abiterò in essi e camminerò tra loro.*[44] Di conseguenza pre-

35. *Num* 11,16-17.
36. *3 Cor* 63,10 [lettera apocrifa].
37. Cf *Gv* 3,34.
38. Cf *Gioele* 3,1 e *Atti* 2,17.
39. Cf *Gv* 3,34.
40. *Gv* 3,34-35.
41. *Mt* 11,27.
42. *Gv* 5,22.
43. *1 Cor* 15,27-28.
44. *Lev* 21,12.

pariamo i nostri templi allo Spirito del Messia e non contristiamolo, che non se ne vada via da noi. Ricordatevi ciò con cui vi ammonisce l'apostolo: *Non contristate lo Spirito Santo, con il quale siete stati segnati per il giorno della salvezza.*[45] Fin dal battesimo infatti riceviamo lo Spirito del Messia: nel momento in cui i sacerdoti invocano lo Spirito, esso apre il cielo e discende e cova / aleggia sulle acque,[46] e di lui si rivestono coloro che vengono battezzati. Da tutti coloro che sono nati dal corpo lo Spirito è lontano fino a quando non giungono alla nascita dell'acqua, ed allora ricevono lo Spirito Santo. Alla prima nascita infatti nascono con lo spirito animale che viene creato nell'uomo e non morirà mai, come è scritto: *l'uomo (âdâm) diventò un'anima vivente.*[47] Alla seconda nascita, quella che avviene nel battesimo, ricevono lo Spirito Santo da una particella della divinità, ed anch'esso è immortale. Quando gli uomini muoiono, lo spirito animale viene sepolto con il corpo e viene privato di percezione sensoriale. Invece lo Spirito celeste che hanno ricevuto ritorna nella sua condizione propria presso il Messia. L'apostolo ci fa conoscere ambedue le cose. Dice infatti: *Il corpo viene seppellito in maniera animale e risorge in maniera spirituale.*[48] Lo Spirito ritorna nella sua condizione propria presso il Messia. L'apostolo dice ancora: *Quando ce ne andremo via dal corpo, saremo presso il nostro Signore.*[49] Infatti lo Spirito del Messia ritorna dal nostro Signore, quello Spirito che gli spirituali ricevono, mentre lo spirito animale viene seppellito secondo la sua condizione e gli è tolta la percezione sensoriale. Colui che ha custodito lo Spirito del Messia nella purezza, nel momento in cui ritorna presso lui, Cristo, così gli dice: «Il corpo in cui sono andato e che ho rivestito dalle acque del battesimo, mi ha custodito in santità». E lo Spirito Santo spinge il Messia a resuscitare quel corpo nel quale è stato custodito con purezza. E lo Spirito chiede di essere di nuovo congiunto con il corpo in modo che quel corpo risorga nella gloria. Invece dall'uomo che, ricevuto lo Spirito dall'acqua, lo contrista, lo Spirito se ne va prima che quello muoia e ritorna alla sua propria condizione presso il Messia e accusa quell'uomo che lo ha contristato. Quando è venuto il momento della consumazione finale e si è avvicinato il tempo della resurrezione, lo Spirito Santo che è stato custodito nella purezza riceve una grande potenza dalla sua natura e va davanti al Messia, e si pone alla porta della tomba, laddove sono sepolti gli uomini che lo hanno custodito

45. *Ef* 4,30.
46. *Gen* 1,2. Sull'ambiguità del verbo esprimente aleggiare / covare cf precedentemente nella parte introduttiva: «Quadro storico ed ecclesiale» (p. 438).
47. *1 Cor* 15,45, e *Gen* 2,7.
48. *1 Cor* 15,44.
49. *2 Cor* 5,8.

nella purezza e attende il grido. Quando i vigilanti avranno aperto le porte del cielo davanti al re, allora il corno chiama e le trombe risuonano[50] e lo Spirito che attende il grido le ascolta. In tutta fretta apre le tombe e fa resuscitare il corpo e ciò che è sepolto con esso e riveste di gloria colui che viene con lui: esso rimane nel suo intimo per compiere la resurrezione del corpo e la gloria rimane all'esterno per ornare il corpo. Lo spirito animale è inghiottito nello Spirito celeste e l'uomo intero è costituito di spirito[51] essendo il suo corpo in esso. E come la morte è inghiottita dalla vita, così il corpo è inghiottito dallo Spirito. Quell'uomo vola trasportato dallo Spirito incontro al re[52] e viene accolto nella gioia. Il Messia riceve la bontà del corpo che ha custodito il suo Spirito nella purezza.

Lo Spirito non è sempre presente nell'uomo. Satana adotta una serie di strategie per capire se lo Spirito è presente o assente (§§ 16.-17.). Non esistono due Adami, ma solo l'Adamo terrestre e il Messia chiamato Adamo celeste, cf *1 Cor* 14,44-49 (§ 18.).

19. Ho scritto queste cose come un ammonimento a me stesso e a te, mio caro. Perciò ama la verginità, porzione celeste, comunione con i veglianti del cielo. Infatti non vi è nulla che la possa uguagliare ed è in persone di tal natura che il Messia dimora. *Il tempo dell'estate si avvicina e il fico germoglia e spuntano le sue foglie.*[53] I segni che il nostro Salvatore ha dato, hanno cominciato a realizzarsi. Dice infatti: *Popolo si alzerà contro popolo e regno contro regno e ci saranno carestie e pestilenze e cose terribili dal cielo.*[54] Ecco: tutte queste cose si realizzano nei nostri giorni.[55]

Segue, come paragrafo 20, il saluto finale.

50. Cf 1 *Cor* 15,52.
51. Cf *1 Cor* 15,54.
52. Cf 1 *Tess* 4,17.
53. *Mt* 24,32.
54. *Lc* 21,10-12 e paralleli.
55. L'applicazione della predizione escatologica di *Lc* 21,10-12 (e paralleli) alla situazione presente, che vede in lotta Shapur II e Costanzo, rende percepibile il senso di urgenza che pervade l'insistente esortazione alla conversione: il tempo ultimo si sta per realizzare.

Bibliografia

Cf DPAC I, 58-61: s. v. (LAVENANT R.).

Repertori bibliografici

Ricchissima la bibliografia afraatiana nelle introduzioni di PIERRE M.-J. e BRUNS P. alle rispettive traduzioni sotto segnalate.

Edizioni

PARISOT J., *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* (= Patrologia Syriaca 1-2), Paris 1884-1907 [edizione critica e traduzione latina].

Traduzioni recenti

PIERRE M.-J., *Aphraate le Sage Persian. Les Exposés* (= SC 349 e 359), Paris 1988-1989 [trad. francese]; BRUNS P., *Aphrahat. Demonstrationes. Unterweisungen* (= Fontes Christiani 5/1-2), Freiburg 1991 [trad. tedesca].

Studi

In generale, sono ottimi i saggi introduttivi di PIERRE e BRUNS alle rispettive traduzioni. Sui *bnay qyâmâ*, cf NENDUGATT G., *The Covenanters of the Early Syriac Speaking Church*, in "Orientalia Christiana Periodica" 39 (1973) 191-215 e 419-444. Sul rapporto di Afraate con il giudaismo, cf NEUSNER J., *Aphraat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in the 4th Century Iran*, Leiden 1971. A proposito della cristologia e del discorso trinitario, a parte i vecchi e datati contributi di LOOFS F., *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Aphraates*, in TU 46/2, Leipzig 1930, 257-299, e di ORTIZ DE URBINA I., *Die Gottheit Christi bei Aphrahat*, Roma 1933, è da segnalare il volume di BRUNS P., *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990. Sulle questioni concernenti l'autenticità, cf FIEY J.-M., *Notule de littérature syriaque. La démonstration XIV d'Aphraate*, in "Le Muséon" 81 (1968) 449-454; PERICOLI-RIDOLFINI F., *Battesimo e penitenza negli scritti del Sapiente Persiano*, in FELICI S. (a cura di), *Catechesi battesimale e Riconciliazione nei Padri del IV secolo* (= BiblScRel 60), Roma 1984, 119-129. Sul battesimo, cf DUNCAN E. J., *Baptism in the Demonstrations of Aphraates, the Persian Sage*, Washington 1945.

SANT'EFREM

Vita ed opere

Le tradizioni biografiche greche e siriache, ricche di episodi sicuramente leggendari, allo stato attuale della ricerca non sono di grande aiuto per la conoscenza della vita di Efrem, per cui è meglio affidarsi agli scarni dati reperibili nella sua opera. Efrem vive almeno fino al 363 a Nisibi, in stretta comunione con i primi quattro vescovi storicamente attestati per la sede: Giacomo, uno dei padri di Nicea, Babou, Vologese, Abramo. Membro del *qyâmâ*, ordinato diacono, svolge funzione di didascalo, probabilmente non nell'ambito di una scuola strutturata. Dopo il 363 è costretto ad emigrare ad Edessa, nella quale continua a svolgere la sua funzione di interprete / esegeta e di polemista antieretico, in particolare antiariano: esprime le sue convinzioni teologiche anche attraverso gli inni, la cui esecuzione affida a cori femminili. Il suo rapporto con Basilio è leggendario, così come il suo soggiorno in Egitto. Muore nel 373.[1]

Il lavoro di edizione critica delle opere di Efrem è stato completato nel decennio 1970-80, grazie soprattutto alla tenacia di Edmund Beck, recentemente scomparso (1991), il quale non solo ha edito le opere in versi, ma, in una serie di contributi, ha evidenziato e proposto una soluzione ai problemi relativi all'autenticità dell'insieme degli scritti in siriaco che vanno sotto il nome di Efrem, sulla base della combinazione di diversi criteri: lo stato della trasmissione di ciascuna opera; i contenuti di ordine teologico, antropologico, escatologico ed ascetico, nonché il lessico che li esprime; la qualità delle immagini e dei simboli; le citazioni scritturistiche; lo stile, la metrica e la grammatica. Se in qualche caso certe prese di posizione non hanno incontrato l'unanime accordo degli studiosi, tuttavia si può affermare che

1. Cf HALLEUX A. de, *Saint Ephrem le Syrien*, in "Revue Théologique de Louvain" 14 (1983) 328-355, contributo utile anche per il profilo del *corpus* greco attribuito a Efrem.

i confini del *corpus* autentico sono ormai ben definiti, soprattutto se li si mette a riscontro con lo stato della critica di autenticità della prima metà di questo secolo.

Le opere di Efrem possono essere ripartite in: I) opere in prosa; II) opere in versi (alcune sono seguite dal segno dell'abbreviazione usata nel corso dell'esposizione):

I) Possono essere suddivise, a seconda del contenuto in:

a) opere esegetiche:

Commentario (*pûššâqâ*) della Genesi e glossa (o spiegazione) (*tûrgâmâ*) dell'Esodo (= *CoGen*; *CoEx*); testi in catene, soprattutto quella del monaco Severo di Edessa (anno 861), presente nel ms. *Vat. Syr. 103* e nel ms. *British Library Add. 12.144*, sulla cui attribuzione ad Efrem devono ancora essere compiute indagini critiche; *Commentarius in Evangelium Concordans* (= *CoDiat*), di cui una buona parte è conservata in un manoscritto siriaco smembrato, pubblicato nel 1963 e nel 1991, mentre la versione armena appare più completa;[2] *Commentarius in Acta Apostolorum*, frammentario, in versione armena; *Commentarii in epistolas S. Pauli*, in armeno, compresa l'apocrifa *3 Lettera ai Corinti*.

Il tratto più qualificante dell'esegesi di Efrem è da una parte l'attenzione alla lettera del testo, che nel commento ai primi capitoli della Genesi diventa polemica difesa delle verità contenute nella narrazione, dall'altra la produzione di alcune tradizioni provenienti indirettamente dalla cultura giudaica (ad esempio il vestito di gloria di Adamo). Ciononostante cogliamo anche l'uso discreto della tipologia e aperture allegoriche, come nel commento a *Gen* 49, che una lunga tradizione spinge Efrem ad interpretare «spiritualmente», senza che si possano tuttavia individuare i criteri che di volta in volta presiedono alle scelte di metodo esegetico. Manca un interesse di carattere erudito e filologico.

b) opere di polemica antieretica:

Una raccolta di opere polemiche è contenuta nella prima scrittura di un palinsesto del VI secolo (riscritto nell'anno 823). Si tratta di alcuni trattati contro le dottrine bardesanitica, manichea e marcionita in

2. La sua autenticità, posta in discussione da BECK, è stata di recente riconsiderata da HALLEUX de, in "Le Muséon" 104 (1991) 251-264. Va segnalata la possibilità che la versione armena dipenda da un testo siriaco diverso da quello testimoniatoci dal manoscritto pubblicato da Leloir; quindi, su una considerazione del testo siriaco passo per passo, ancora da portare a termine, che comunque, allo stato attuale della ricerca, fa scaturire la complessità dello stato di trasmissione dell'opera, in cui accanto a tratti autenticamente efremiani si scoprono manifeste interpolazioni e un aggiornamento del lessico teologico.

forma di lettere fittizie a Ipazio, importanti soprattutto per le citazioni dirette dagli scritti di Bardesane e discepoli (= *PrRef*).
c) due opere in stile ornato:
Sermo de Domino Nostro e *Lettera a Publius*, di argomento escatologico (= *LPub*).

II) L'opera poetica di Efrem, nella quale egli stesso riconosce la sua vocazione letteraria, può essere suddivisa in due generi diversi, il *mêmrâ* e il *madrâšâ*. Il primo è costituito da una serie, anche molto lunga, di doppi eptasillabi (7 + 7), che forse erano cantilenati. È il genere omiletico per eccellenza, che sarà portato alla suo massimo splendore da Giacomo di Sarug. Il secondo è invece costituito da strofe, a loro volta suddivise in versi di lunghezza variabile. Citiamo come esempio uno schema molto semplice, usato nei *madrâše* sul Paradiso, costituito da sei versi: I: 5 + 5; II: 5 + 5; III: 5 + 5; IV: 7; V: 5 + 5; VI: 5 + 5. Ciascuno schema (Efrem ne usa una cinquantina) era cantato su una melodia o tono (*qâlâ*), cui si dava un titolo, corrispondente alle prime parole di un inno che su di esso era informato. Il principio non è in questo caso puramente sillabico, in quanto alcuni elementi fanno pensare che la melodia intervenisse in qualche modo a determinare i principi di accentuazione ritmica, che ancora oggi, perdute le melodie, risultano incerti.
a) *mêmre*:
6 *Sermones de fide* (= *SFid*), antiariani, scritti dopo il 358 a Nisibi; *mêmre* su Nicomedia, in versione armena, frammentari in siriaco, scritti in seguito al terremoto del 24 agosto 358; *Sermones* di carattere morale, ascetico ed escatologico, dei quali solo una porzione è autentica.
b) *madrâše*:
Efrem stesso ha pubblicato le sue opere poetiche in piccole raccolte tematiche o tonali, che poi sono state riunite in volumi, cui fa riferimento un florilegio dogmatico redatto prima del 480. Nel VI secolo si conoscevano circa 600 inni divisi in 9 volumi: 1) sulla natività; 2) sul digiuno; 3) su Nisibi; 4) sulla sposa del re; 5-6) sulla chiesa; 7) sulla fede; 8) sulle dottrine e sul paradiso; 9) sui confessori e sui defunti. Ciò è quanto si deduce dai florilegi e dai più antichi manoscritti efremiani, nonché da un importante documento pubblicato da de Halleux,[3] una sorta di indice tonale degli inni di Efrem, dei quali si citano le prime strofe e il volume di provenienza. Ma nella medesima epoca circolavano raccolte di inni scelti; l'uso liturgico stesso ha

3. Cf HALLEUX A. de, in *Symposium Syriacum 1972* (= OrChrA 197), Roma 1974, 21-26.

contribuito alla dispersione del *corpus*. Ecco l'elenco delle raccolte a nostra disposizione:

15 *Hymni de Paradiso* (= *HPar*), del periodo nisibeno; 56 *Hymni contra Haereses* (= *HHaer*), di datazione incerta: alcuni sembrano anteriori alle confutazioni in prosa; 77 *Carmina Nisibena* (= *HNis*): i carmi 1-21 concernono gli avvenimenti in Nisibi fino al 360, mentre gli altri appartengono al periodo edesseno (i carmi 25-30 riguardano Edessa; i carmi 31-34 il paganesimo di Harran; una parte consistente della raccolta ha come tema fondamentale la discesa di Cristo nello *sheol*); 5 *Hymni contra Julianum* (= *HJulianum*), del periodo del breve interregno di Giuliano (il n. 1 è di carattere ecclesiologico); 52 *Hymni de virginitate* (= *HVirg*): in realtà solo i primi tre parlano della verginità, mentre gli altri sono di argomento simbolico (è molto sviluppato il simbolismo dell'olio) o riguardano luoghi, persone ed episodi dell'AT e del NT (potrebbero essere datati al periodo edesseno); 87 *Hymni de fide* (= *HFid*): raccolta di inni antiariani, nella maggior parte del periodo edesseno (soprattutto gli inni in cui si accenna allo Spirito Santo e, forse, alla controversia apollinarista); 52 *Hymni de Ecclesia* (= *HEccl*): da alcune allusioni si potrebbe dedurre che appartengano all'ultimo periodo della vita (la raccolta non è omogenea, in quanto solo i primi inni sono di tematica ecclesiologica, mentre i restanti trattano di temi vari; da segnalare il n. 9, un notevole dialogo tra l'amore e la ragione); 21 *Hymni de azymis* (= *HAz*): come i seguenti, sono di carattere liturgico e di incerta datazione; 9 *Hymni de crucifixione* (= *HCruc.*); 5 *Hymni de resurrectione* (= *HRes.*); 28 *Hymni de Nativitate* (= *HNat*); 13 *Hymni de Epiphania* (= *HEpiph*): l'autenticità è contestata (Beck ammette come autentici gli inni 1, 2, 5, 7, 8, – rilevabili alcune interpolazioni – 11); 15 *Hymni de ieiunio*; una raccolta in versione armena (= *HArm*), di argomento vario (verginità, eucarestia, ecc.).

Dubbi o spuri risultano gli inni su Maria;[4] la maggior parte degli inni su Abraham Kydunaya e su Giuliano Saba; gli inni sui confessori, 13 in origine, perduti i primi sette, due *mêmre* sulla Madre di Dio, sette estratti di discorsi morali; 6 *sûgiâtâ* pubblicate in appendice agli inni sull'epifania; i *Sermones in Hebdomadam Sanctam*.

Molteplici e di segno opposto sono state le valutazioni circa la poesia di Efrem: c'è chi vi ha visto un gusto lussureggiante ed esageratamente barocco, con la predilezione di immagini strane e speciose; c'è chi vi ha riconosciuto uno dei più grandi poeti religiosi. Se ci volgiamo

4. Ed. LAMY T. J., *S. Ephraemi Hymni et Sermones*, 4 voll., Mecheln 1882-1902: cf vol. II, coll. 519-641.

agli antichi, la sua considerazione sia nella tradizione siriaca che greca è altissima: a Efrem si ispirerà tutta la poesia siriaca, ad esempio Narsai e Giacomo di Sarug, e tracce della sua influenza sono ancora presenti nell'opera di Romano il Melode.

Ma prima di inoltrarsi in valutazioni estetiche, spesso basate su impressioni personali, sembra meglio analizzare stilisticamente la poesia di Efrem: tale analisi, per quanto già accennata da Beck, Brock ed altri studiosi, dovrebbe essere condotta in maniera sistematica, catalogando, secondo vari livelli di lettura, l'insieme dei fenomeni poetici. Si dovrebbe render conto della multiformità del mondo poetico efremiano: una poesia sostanzialmente orientata all'espressione delle realtà della fede cristiana, ma che fa irrompere anche le vicende storiche che la chiesa vive, ad esempio gli assedi di Nisibi, la sventura di Nicomedia, la figura di Giuliano l'apostata; una poesia in cui confluiscono elementi eterogenei: l'inno propriamente detto, l'elemento didascalico e polemico (che spesso introduce un tono discorsivo), l'immagine simbolica; una poesia che muta instancabilmente di registro stilistico: dall'afflato religioso tipico di uno stile alto via via fino alla rappresentazione comica (in una molteplicità di contesti, ma soprattutto in relazione alla tematica del *descensus ad inferos*); una poesia che fa uso di svariati procedimenti formali: l'acrostico alfabetico o quello basato sul nome di Efrem, la preghiera personale posta alla fine di un inno a modo di *sphragis*, il monologo e il dialogo drammatico le cui origini possono essere rintracciate, prima che in modelli di epoca ellenistica, nella poesia mesopotamica, la prosopopea, per cui varie realtà vengono introdotte a parlare in prima persona (ad es. una città, oppure la ragione e l'amore), complessi procedimenti metonimici e metaforici, l'accostamento di vocaboli a fini etimologici. Il tutto dovrebbe essere poi confrontato con gli elementi basilari del fare poetico: le scelte lessicali, gli effetti sonori e la struttura metrica.

Il pensiero

Sviluppando in senso antimarcionita l'idea di un Dio buono che si rivela sia nell'AT e NT che nella natura creata, e nel contempo, in polemica con Bardesane, insistendo sulla dipendenza dei principi cosmici dall'azione fondatrice di Dio, il quale non ammette la coesistenza di alcun essere, Efrem separa nettamente il mondo delle creature dall'unico Dio che si manifesta triplicemente, sancendo una distanza tra creatore e creatura colmabile solo in virtù dell'iniziativa divina (*HFid* 5,6 e 69,11). L'uomo, nel mondo creato, ha senz'altro

una posizione privilegiata, in quanto, pur non potendo investigare l'essenza divina, è stato creato con il dono della libertà: questa, contro le dottrine astrologiche del tempo, è concepita da Efrem come immagine dell'onnipotenza divina (*HVirg* 3,8), come il tratto più qualificante del suo essere ad immagine (*PrRef Ov* 22,4-11), da cui dipendono nascita, morte, resurrezione (*HNis* 73,5), concezione che, in tutt'altro contesto storico e culturale, suonerebbe come pelagiana.

La teologia di Efrem, si muove in questo spazio tracciato tra creatore e creatura, caratterizzandosi come teologia della rivelazione. In questa sede se ne potranno evidenziare solo alcuni tratti, cominciando (I) da un sommario del pensiero espresso in quella che concordemente è considerata una delle prime opere efremiane, gli *Hymni de Paradiso*, per poi continuare (II) con una breve analisi della teoria del simbolismo, al cuore non solo del pensiero religioso, ma anche della poetica di Efrem, e quindi concludere (III) con alcune note relative al discorso trinitario (escludendo dunque la ricca sacramentologia, per la quale si rimanda il lettore alla bibliografia essenziale).

I. La concezione che Efrem esprime sul Paradiso coinvolge non solo quella che egli ritiene essere una descrizione spirituale del Paradiso protologico, ma anche una prospettiva sulla storia della salvezza fino alla restaurazione del Paradiso escatologico. Efrem insiste sull'impossibilità di una caratterizzazione esatta del Paradiso, che può essere evocato solo analogicamente dalla parola umana: a partire da questa constatazione si svolge una rappresentazione in cui confluiscono motivi giudaici, cristiani arcaici, mesopotamici.

Il Paradiso è una montagna circolare che racchiude il mare e la terra, tanto alta che il diluvio universale giunge soltanto alla sua base. In quest'ultima vi è una barriera (*syâgâ*) custodita dal cherubino con la spada roteante che delimita la parte più bassa del Paradiso. Più in alto è posto l'albero della conoscenza che funge da confine, come il velo del tempio, all'intimità più recondita, il «Paradiso interiore», corrispondente al Santo dei Santi: ivi si trova l'albero della vita e, in cima al monte, la *Shekhina*, cioè la gloriosa presenza divina. Da molti passi deduciamo che questo monte è costituito da tre livelli, che si superano l'un l'altro per gloria. Il disegno è sicuramente originale, anche se si sono rintracciati alcuni motivi nell'AT (ad es. *Ez* 28,13-14) e nella letteratura giudaica intertestamentaria, nonché nella concezione orientale del monte cosmico che racchiude le acque sotterranee o nella struttura dello *ziqqurat*.

In questo scenario si svolgono le vicende dei protoplasti, posti nel Paradiso esteriore, senza la possibilità di penetrare nel Paradiso interiore. L'uomo è nudo, ma bello (*HPar* 4,5), anzi è vestito di luce (*HPar*

15,8) e di gloria (*HPar* 6,9; *CoGen* 2, passim). Tale immagine sembra derivata da un'interpretazione particolare di *Gen* 3,21, versetto riferito allo stato dei protoplasti prima della caduta: la tradizione targumica fa menzione in questo contesto di un «vestito di onore / gloria».

Dopo il peccato, causato da infantile inesperienza, nella quale riconosciamo l'antica concezione dello stato infantile dei protoplasti testimoniataci, tra gli altri, da Teofilo e Ireneo, Adamo ed Eva perdono il vestito di gloria e vengono posti ai margini della base della montagna, ormai custodita dalla spada del Cherubino situata presso il *syâgâ*. Il peccato delle generazioni successive causerà un ulteriore allontanamento degli uomini anche da questa zona paradisiaca inferiore.

Le immagini del vestito di gloria, della spada del cherubino, dell'albero di vita, sono usate da Efrem per focalizzare i momenti principali dell'economia salvifica che si concluderà con la restaurazione del Paradiso e la resurrezione dei morti: solo quando il corpo si sarà riunito con la parte spirituale, l'uomo sarà dotato di quella costituzione perfetta che gli permetterà il reingresso nel Paradiso. Nella storia della salvezza, che si svolge da Paradiso a Paradiso, il momento fondamentale è costituito dall'incarnazione: Cristo si spoglia della sua gloria e si riveste di un corpo per trovare il modo *di rivestire Adamo di quella gloria di cui si era spogliato* (*HNat* 23,13). Maria è la prima a vestirsi di gloria: *non appena l'ho generato, – un'ulteriore nascita – anch'egli mi ha generato – una seconda nascita –. Il vestito di sua madre di cui si è rivestito è il suo corpo, mentre io mi sono rivestita della sua gloria* (*HNat* 16,11). La seconda nascita di Maria è il suo peculiare battesimo, che anticipa il battesimo di tutti i fedeli, anch'esso espresso come un rivestirsi di gloria soprattutto nella tradizione siriaca posteriore a Efrem (ad es. Giacomo di Sarug). La crocifissione è un'altra di quelle tappe fondamentali che portano alla restaurazione del Paradiso: la lancia che penetra nel fianco di Cristo in *Gv* 19,34 diventa nella tradizione siriaca una spada, la quale *rimosse la spada che custodiva il Paradiso* (*HCruc* 9,2) e apre la via al Paradiso (*HNat* 8,4) attraverso quel fianco aperto da cui sgorgano acqua e sangue, cioè il battesimo e l'eucarestia, ma anche la chiesa (*CoDiat* 21,11). L'albero della vita è simbolo del Figlio del vivente (*HEccl* 49,16) e il suo frutto quotidiano è l'eucarestia (*HPar* 7,8): esso, reso ormai visibile attraverso il fianco di Cristo, è simbolo della croce e nello stesso tempo è messo in contrapposizione ad essa, in quanto il Signore di quell'albero si offre come nuovo frutto (*HArm* 49,9). Cristo è l'olivo che al momento della morte dà olio, acqua e sangue (*CoDiat* 21,11): come in Afraate, l'albero della vita è vite e olivo ad un tempo.

Il Paradiso escatologico conosce un premio di diverso grado: c'è

spazio anche per i peccatori penitenti, forse posti ai margini del Paradiso; ai «giusti» è riservato il Paradiso esteriore, ai vincitori (vergini e martiri) il Paradiso interiore.

II. L'accostamento di immagini e di parole permette a Efrem di scoprire l'intima corrispondenza tra i vari momenti della storia della salvezza: in questo segue una lunga ed antica tradizione di tipologia biblica. Ma Efrem tenta di allargare la prospettiva, adducendo una concezione simbolica di tutto il creato, per cui Dio lascia le sue tracce sia nel mondo creato che nella scrittura, concepita come opera di Dio nel linguaggio umano: *dovunque tu guardi il suo simbolo è lì; dovunque tu leggi, tu trovi i suoi tipi poiché in lui tutte le creature sono state create ed ha contrassegnato tutti i suoi possessi con i suoi simboli quando ha creato il mondo* (*HVirg* 20,12). L'immagine delle tre arpe suonate da Cristo simbolizza l'univocità della testimonianza di AT, NT e creazione (*HVirg* 28-30). Se Dio si rivela nel mondo naturale e nella scrittura, Cristo segna il momento privilegiato della rivelazione di Dio in quanto si fa corpo creato. Allora i simboli e i tipi si realizzano, in quanto Cristo è *il signore dei simboli* (*HFid* 9,11), è il mare in cui si riversano i fiumi dei simboli (*HVirg* 20,12).

Centrali, in questa concezione simbolica, sono le affermazioni contenute sia in *HFid* 5,7: *Il Signore, il misericordioso, che si è rivestito anche di nomi, fino al seme di mostarda si è umiliato e si è fatto rassomigliare. Ci ha dato i suoi nomi, ha preso da noi i nostri nomi. I suoi nomi ci hanno resi grandi, i nostri nomi lo hanno reso piccolo*, sia in *HFid* 31,2-3: *Dobbiamo sapere che se non si fosse vestito dei nomi di queste realtà, non gli sarebbe stato possibile parlare con la nostra umanità. In ciò che è nostro, si è a noi avvicinato, si è rivestito dei nostri nomi perché ci rivestissimo dei suoi comportamenti (...). Della nostra metafora, infatti, si è vestito e non si è vestito, si è spogliato e non si è spogliato, essendone vestito, ne era spogliato, se ne è vestito per aiutarci e se ne è spogliato per cambiare. Poiché si è spogliato e si è vestito di ogni metafora, ci ha insegnato che non si tratta dell'immagine della sua essenza. Poiché la sua essenza è nascosta, l'ha dipinta con realtà visibili.* Dunque Dio, rivelandosi, accetta i titoli che gli uomini gli attribuiscono, mezzi validi ma inadeguati per avvicinarlo. Con l'intenzione di raggiungere un certo equilibrio tra dimensione apofatica e dimensione catafatica, da una parte Efrem accentua la trascendenza di Dio e l'inapplicabilità dei nostri nomi a Dio; dall'altra ricorda la misericordia e l'amore di Dio che si umilia nei nostri nomi fino a rivelarsi in un corpo: l'uomo può usare termini e titoli per designare Dio non apoditticamente ma analogicamente. La struttura simbolica del creato e della scrittura, che raggiunge la sua massima espressione in Cristo, è costituita da un nasco-

sto (*kasyâ*) e da un manifesto (*galyâ*), da ciò che è lontano e da ciò che è vicino, da ciò che è inaccessibile e da ciò che è accessibile: Dio, il nascosto, si rivela nel Figlio come luce visibile (*HFid* 5,18; 6,2); il Figlio stesso, Figlio del Nascosto (*HFid* 6,12), è visibilità in quanto si manifesta in un corpo e invisibilità in quanto essere divino; ma anche le creature contengono un mistero insondabile; dunque nella rivelazione di Dio attraverso la creazione, la scrittura, l'invio del Figlio, vi è un visibile che rimanda ad un invisibile percepibile analogicamente solo attraverso la fede.

Lo studio della terminologia simbolica, nonché dell'applicazione concreta dei simboli, si è andato approfondendo dagli anni '40 in poi, ma soprattutto nel 1988, con il voluminoso contributo di Bou Mansour, ha conosciuto una felice sintesi e una sistematizzazione complessiva. Rispetto a tante prese di posizione di Beck, Mansour ha cercato di evidenziarne le diverse aree semantiche: *ṭûpsâ* (cf *typos*) è usato in senso tipologico e comunque accentua la grande visibilità del modello; *râzâ* (cf *mystêrion*), usato molto spesso in ambito sacramentale, sembra essere connesso soprattutto ai simboli naturali e rimandare non solo al NT o al futuro escatologico, ma anche alle più diverse realtà della fede; *dmûtâ* al plurale (*demmwâtâ*) indica le immagini attraverso le quali Dio si rivela, anche se esse non dicono qualcosa dell'essenza divina; al singolare indica la vera immagine, cioè Cristo; *ṣalmâ* indica generalmente l'uomo ad immagine (si segnala l'uso assoluto di *ṣalmâ* per indicare «l'uomo»); *maḥzîtâ*, specchio, denota a volte «simbolo» solo in misura secondaria, in quanto riflette un simbolo già costituito (ad es. riflette Dio nelle sue *demmwâtâ*), in altri casi il suo rimando è diretto, (ad es. la sala dell'ultima cena è specchio del mondo, il Golgota è specchio della chiesa), in altri ancora, più che termine simbolico, diventa vero e proprio simbolo, che attivamente determina i caratteri dell'immagine che vi si riflette: la preghiera, se ben diretta, è uno specchio pulito che riflette la bellezza di Cristo, se mal diretta, è specchio che riflette Satana (*HEccl* 29,9-10); il Vangelo, specchio per eccellenza, riflette l'aspetto morale buono o cattivo di chi lo possiede, ovvero anche il regno celeste, a condizione che il fedele abbia un occhio luminoso, cioè una fede pura, precondizione per qualsiasi interpretazione dei simboli (*LPub* 1-2).

Una delle leggi che presiedono alla struttura simbolica della rivelazione è la polisemia di ciascun simbolo. Due esempi sono l'olio e la perla. Il primo, «tesoro di simboli», simboleggia la morte e la resurrezione di Cristo, ovvero Cristo stesso (Efrem gioca sui radicali *m-š-ḥ*: *mšîḥâ* «Messia», *mešḥâ* «olio»); in quanto dà la luce è Cristo / luce; in quanto guarisce è la remissione dei peccati; è lo Spirito che unge

profeti e discepoli; è simbolo delle buone azioni (*HVirg* 4-7). La perla, cui sono dedicati gli *HFid* 81-85, nella sua purezza e luce simbolizza la purezza e la luce del Figlio, nella sua indivisibilità rimanda alla verità eterna, nella sua nascita senza seme, cioè dal raggio di luce e dall'ostrica, evoca quella di Cristo da Maria e dallo Spirito Santo: il suo riemergere dal mare è come la resurrezione di Cristo; il palombaro per pescarla si spoglia e si unge, si immerge ed emerge, come un battezzato; posta nelle mani, assomiglia all'eucarestia; appesa all'orecchio evoca Cristo sospeso alla croce; è inoltre simbolo della fede e della verginità.

Efrem pensa il mondo, la rivelazione, le realtà della fede, come impregnati di simboli, che evocano un invisibile attingibile analogicamente solo con la fede. Nel periodo edesseno e soprattutto negli *HFid*, in polemica con gli ariani, che ai suoi occhi scambiano idolatricamente ciò che è visibile ed è immagine o metafora con il vero essere di Cristo e di Dio e che tentano invano di indagare la divinità, come scrutatori, con il solo aiuto della ragione sprovvista della fede, l'autore accentua sempre più l'approccio apofatico: occorre tuttavia tener presente che il simbolismo che riempie anche le pagine più tarde è da lui avvertito come un mezzo per uscire da quell'ineffabilità che Dio stesso ha superato con la sua parola incarnata.

III. Se confrontiamo la cristologia o la teologia trinitaria di Efrem con quella di Afraate, risulta con immediata evidenza il faticoso cammino di aggiornamento che porta, pur con residui di arcaismo, alla nozione della divinità di Cristo e, nel periodo edesseno, ad una più chiara concezione dello Spirito Santo nella vita intradivina. Diversamente da Afraate, Efrem esprime con chiarezza la distinzione tra titoli che fanno riferimento all'essenza del Figlio, ad esempio «Dio», e titoli relativi alla sua rivelazione. Diversamente da Afraate, ammette la partecipazione del Figlio alla creazione, *melltâ* (cf *logos*) attraverso cui sono state create dal nulla le opere del Padre e l'uomo (*HPar* 5,1; *HFid* 50,1; 36,6), dito di Dio (*HFid* 17,10), sua mano e suo braccio (*SFid* 1,145; *HEccl* 22,4). Anzi, la generazione del Figlio non avviene in vista della creazione, ma attraverso un inesprimibile atto d'amore del Padre. Tuttavia, l'assenza di una terminologia tecnica relativa alle persone divine e alla costituzione divino-umana di Cristo, rendono piuttosto problematica la valutazione del modello trinitario cui Efrem fa riferimento e del rapporto da lui stabilito tra natura divina e umana in Cristo. Relativamente a quest'ultimo aspetto, per quanto si possa parlare genericamente di una cristologia discendente ed unitaria, le affermazioni di Efrem suonano così contraddittorie da essere state usate a scopo apologetico sia dai nestoriani che dai cirilliani.

Anche in Efrem *îtyâ* «essere» e *îtûtâ* «essenza» sono nomi propri del Dio che si rivela in *Es* 3,14, in aspra polemica con chi, come Bardesane, ammetteva più *îtye* accanto a Dio. Di conseguenza *îtyâ* connota non solo la natura di Dio, ma anche il suo essere persona, in accordo a quella indistinzione tra concreto ed astratto tipica della letteratura siriaca primitiva. Il Figlio dunque non può avere lo statuto di un «essere» che si trova accanto al Padre, se non mediatamente: è il risultato di una generazione che si compie all'interno della divinità, è frutto del seno dell'*îtyâ*, è *figlio dell'essere* (*bar îtyâ*), che sta totalmente dalla parte del Padre rispetto al mondo delle creature.

Significativo, anche se non ha ancora assunto la qualità di termine tecnico, è l'introduzione in ambito trinitario di *qnômâ*, destinato ad equivalere a *hypostasis*, ma in Efrem legato ad un'area semantica comprendente «realtà di un oggetto o persona, cosa, natura». Esso appare in contesti in cui Efrem parla dei nomi divini: *Riconosci che il Padre e il Figlio esistono in verità come anche nei nomi. La radice del nome è il qnômâ, al quale i nomi sono legati* (*SFid* II,583-6). È chiaro che qui «nome», secondo un uso normale in ambito semitico, esprime anche una realtà, una cosa o persona realmente esistente: *Tu hai ascoltato: Padre, Figlio e Spirito. Con i nomi possiedi le persone* (*SFid* IV, 45-6). Nello stesso sermone (129-132) si esorta a meditare sui nomi e non sulle persone. Si intravvede la tensione che esiste tra una trascendenza, espressa dalla negazione della possibilità di un'indagine sul *qnômâ*, e la rivelazione, espressa dal *qnômâ* che come radice del nome tende a farsi conoscere. Ciò sembra rendere il discorso trinitario di Efrem dissonante da esiti sabelliani.

Il nome è legato alla realtà e all'esistenza di una persona e di una cosa: da tale premessa discende che il nome di figlio e, a maggior ragione, di Figlio di Dio, indica qualcosa di diverso da una cosa creata, cioè il suo essere generato (*HFid* 62,6). A questo tema proprio della polemica antiariana, l'autore aggiunge che le debolezze di Cristo, cioè del Figlio incarnato, vanno attribuite alla sua umanità e considerate assieme alla sua somiglianza con il Padre, cioè la sua divinità (*HFid* 53,1). Un'ulteriore evoluzione, sempre nel periodo edesseno, pur nella incoerenza della terminologia, è riscontrabile nell'affermazione della comune divinità del Padre e del Figlio e della loro distinzione in quanto «nomi / persone» diverse: *Separa i nomi del Padre e del Figlio e di nuovo rendili uguali, poiché il Padre è Dio e il Figlio è Dio. Infatti Dio è il nome del Padre, e ancora Dio è il nome del Figlio, come sta scritto. Separato infatti nel nome, poiché è Figlio, e uguale nel nome, poiché anch'egli è Dio, lode al suo nome* (*HFid* 76,7-9).

Ma Efrem preferisce esprimere il suo discorso trinitario attraverso immagini binarie (radice / frutto, sorgente / tesoro) e ternarie (fuoco / luce / calore, ovvero sole / luce / calore: si noti il calore riservato allo Spirito Santo), pur sempre rilevando che si tratta di simboli che evocano parzialmente la realtà divina, non indagabile da parte di una ragione umana che non è in grado nemmeno di spiegare i fenomeni naturali che fanno da simbolo (*HFid* 40; *HFid* 73).

INNI

Gli inni qui tradotti sono stati scelti per rendere conto della varietà del mondo poetico efremiano.

La forma dialogica di *HNis* 52 sembra derivare da un antico genere mesopotamico di poesia a contesa. Essa è presente in molti *HNis*, ma anche in altri cicli: segnalo il bel dialogo tra ragione e amore a proposito della ricerca su Dio in *HEccl* (n. 9).

HPar 2 descrive la forma del Paradiso, cioè quella di una montagna a livelli: essa è simbolizzata dal monte Sinai e dall'arca di Noè, che, nella strofa finale, richiamano la chiesa con i suoi diversi livelli.

HEccl 36 (per il cui commento dettagliato si rimanda a S. Brock, *St Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan*, in "Eastern Churches Review" 7 (1975) 137-144) illustra il tema di Cristo come luce, dapprima presente nel seno di Maria (cui conferisce un battesimo *sui generis*), poi nel seno del Giordano al momento del battesimo. Si noti la polisemia dell'immagine del seno: in altri testi si parla di seno dello *sheol*, di Sion, della chiesa.

HFid 63 è uno degli inni fondamentali per la comprensione del simbolismo efremiano, in particolare la distinzione tra nomi in cui Dio si umilia nella rivelazione e nomi propri alla sua natura, sui quali campeggia quello di *îtyâ*, il nome di Dio in *Es* 3,14, che non è usato nemmeno nell'ultimo momento della vita di Cristo. Come in tutta la raccolta, sono presenti motivi antiariani: qui si insiste sulla connaturalità a Cristo della designazione di «Figlio di Dio», di cui gli «scrutatori» (gli ariani) vorrebbero negare la realtà. Ma Cristo, afferma Efrem, l'ha usata nel momento del testamento (la morte in croce), cioè nel momento in cui si rivelano i nomi veri delle persone: dunque «Figlio» è il nome vero di Cristo.

Inno nisibeno 52

Io ho ascoltato la morte e Satana disputare ad alta voce / quale dei due fosse il più forte sull'umanità.

Rit.: Lode a te, figlio del pastore dell'universo, che hai salvato il tuo gregge / dai lupi nascosti, il maligno e la morte, che l'avevano divorato.

La morte ha mostrato il suo potere nel fatto che tutti conquista. / Satana ha mostrato la sua scaltrezza nel fatto che tutti fa peccare.

MORTE: O maligno, soltanto chi vuole ti presta ascolto, / quanto a me, sia che lo voglia, sia che non lo voglia, chiunque viene a me.

SATANA: Tu, o morte, possiedi soltanto una forza tirannica,/ invece io uso trappole e reti astute.

M: Ascolta, o maligno, un uomo astuto può spezzare il tuo giogo, / invece non vi è nessuno che riesca a sfuggire al mio giogo.

S: Tu, o morte, su chi è malato misuri la tua potenza, / io invece sui sani sono tanto più forte.

M: Il maligno non ha potere su chiunque lo insulti, / quanto a me, chi mi ha maledetto e chi mi maledice viene a me.

S: Tu, o morte, è da Dio che hai ricevuto la tua potenza, / ma io non ho alcuno che mi aiuti, quando induco al peccato.

M: Tu, o maligno, come un vigliacco tendi insidie, / ma io come un re uso il mio potere.

S: Tu sei troppo sciocca, o morte, per riconoscere quanto sono grande, / poiché il libero arbitrio sono in grado di catturare.

M: Tu, o maligno, come un vizioso te ne vai in giro, / mentre io come un leone spezzo senza paura.

S: Tu, o morte, non hai nessuno che ti serva o ti veneri, / ma i re mi onorano con sacrifici come un Dio.

M: La morte molti invocano come un benefattore, / quanto a te, o maligno, nessuno ti ha mai chiamato o ti chiama così.

S: Non ti rendi conto, o morte, di quante siano le persone / che in un modo o in un altro mi invocano e mi offrono libagioni?

M: Odioso è il tuo nome, o Satana, / non renderai bello il tuo nome: ognuno lo maledice. Nascondi la tua vergogna!

S: Il tuo orecchio è ottuso, perché non senti / come ognuno urli contro di te. Nasconditi!

M: A viso scoperto io vivo nel creato: non uso inganno come te. / Non passi notte senza inganni.

S: Nulla di meglio hai trovato nonostante tutta la tua verità: / sei odiosa come me per gli uomini.

M: Di me ha paura ognuno, come di un padrone, / te, invece, odiano come il maligno.

S: Quanto a te, o morte, odiano il tuo nome e le tue azioni; / il mio nome è odiato, ma i miei piaceri sono amati.

M: In veleno di denti si muta la tua dolcezza: / sempre il rimorso accompagna quei tuoi piaceri.

S: Sheol è odiato perché là dentro non c'è possibilità di rimorso; / è un pozzo che inghiotte e imprigiona ogni impulso.

M: Sheol è un gorgo, ma ognuno che vi cade risorge, / il peccato è odiato perché toglie la speranza dell'uomo.

S: Sebbene mi rattristi, io do spazio a chi si pente; / tu togli la speranza del peccatore se egli muore nei suoi peccati.

M: Con te la speranza è stata soppressa già da tempo; / se tu non lo avessi fatto peccare, egli sarebbe morto bene.

CORO: Benedetto è colui che pose l'uno contro l'altro i maledetti schiavi, / cosicché noi possiamo ridere di loro proprio come essi hanno riso di noi.

Il nostro ridere di loro, ora, fratelli miei, è un pegno / che noi saremo in grado di ridere ancora alla resurrezione.

Inno sul Paradiso 2

1. Beato colui che è divenuto gradito al Paradiso, / poiché esso gradisce ed inghiotte nella sua porta colui che è bello. / Nel suo seno lo abbraccia, nel suo grembo lo accarezza./ Si apre e lo accoglie nell'intimo delle sue viscere. / Ma se detesta qualcuno, lo fa fuggire e lo rigetta, / poiché è la porta dell'esame che ama gli uomini.

Rit.: Benedetto colui che fu trafitto e allontanò la spada del Paradiso.

2. Quaggiù forgia e prendi la chiave del Paradiso. / La porta che ti viene incontro gioiosa ti sorride. /La porta che discerne misura chiunque entra: / si fa piccola e grande con saggezza. / Secondo la statura e il grado dell'uomo si innalza: / se è perfetto o mancante essa insegna con le sue misure.

3. Vedono gli uomini che tutto hanno perduto: / la ricchezza non sussiste, la passione non vi è più, / bellezza e potere sono dileguati e svaniti. / Si ricordano allora e si pentono / di come erano oppressi e ascoltarono con disprezzo / che i loro possessi sono un sogno, la loro eredità notte.

4. Ciò che avevano, hanno perduto, ciò che non avevano, hanno trovato. / I beni hanno amato, ma volarono via, i mali hanno odiato, ma sopraggiunsero. / Ciò che hanno sperato, non hanno più, ciò che non hanno cercato, hanno trovato. / Gemono perché sono stati abbas-

sati e sono stati ingannati, / perché la loro vita li ha illusi, ma i loro tormenti sono reali. / La loro vita piacevole è svanita, la loro punizione non finisce.

5. Anche i giusti vedono che il loro tormento non è più, / che la loro sofferenza non sussiste, che il loro fardello non è rimasto / ed è come se mai l'angoscia si fosse abbattuta su di loro, / ed è come un sogno il loro digiuno, / poiché si sono svegliati come da un sonno e hanno trovato il Paradiso, / la tavola del regno preparata davanti a loro.

6. Non si conquista la sua altezza da parte di chi è fuori, / ma inclina tutto sé stesso dal suo intimo su chi ascende. / Tutto il suo intimo ha cura dei giusti, con gioia. / È proprio esso a cingere i fianchi del mondo, / abbracciando il grande mare. È vicino a quelli che sono nell'alto, / amico di chi è dentro, nemico di chi è fuori.

7. Ho visto presso il recinto fichi silenziosi, / che adornarono di corone i primi peccatori; / ed era come se le loro foglie arrossissero su colui che era nudo: / per chi aveva perduto i suoi vestiti[1] esse erano necessarie, / e per quanto lo coprissero, suscitavano in lui vergogna e rimorso, / poiché nel luogo dello splendore c'è vergogna per chi è nudo.

8. Chi ha la capacità di contemplare i suoi splendori? / glorioso nei suoi ordini, ingegnoso nelle sue divisioni, / spazioso per chi vi abita, splendido per le sue dimore. / Le sue fonti con i loro aromi offrono soavi odori, / ma quando emergono da noi si impoveriscono nel nostro luogo, / perché si vestono dei sapori della nostra terra, quando beviamo.

9. Infatti quella volontà per la quale tutto è facile, / ha limitato le sorgenti che abbondano nel Paradiso, / e sulla terra le ha costrette nella forma dei canali. / Verso di noi le ha chiamate ad uscire, / non appena ha raccolto le acque nel seno delle sue nuvole, / da mandare nell'aria a un cenno della sua volontà.

10. Quando egli ha formato la sua composizione, ne ha variato le bellezze, / in modo che più gloriosi fossero i gradi rispetto ai gradi, / e che quanto, rispetto all'altro, un grado fosse posto più in alto, / tanto più elevata fosse la gloria dell'uno rispetto all'altro. / Così ha distribuito le sue basi a quelli in basso, / le pendici a quelli di mezzo, la sua altezza a quelli in alto.

11. Quando i giusti ascendono i gradi, per ricevere l'eredità, / ciascuno secondo il suo sforzo egli eleva con giustizia. / Presso il grado che gli è adatto ognuno è fermato, / perché i suoi gradi sono sufficienti per tutti: / la sua base per i penitenti, il suo mezzo per i giusti, / la sua altezza per i vincitori, per la Shekhina la sua cima.

1. Si tratta del vestito di gloria.

12. Noè fece dimorare le bestie in basso, / e nella parte mediana collocò gli uccelli, / e al modo di Dio si pose nell'alto. / Il popolo presso il monte Sinai si pose in basso, / i sacerdoti attorno, Aronne nel mezzo, / Mosè presso l'alto e il glorioso in cima.

13. Un simbolo delle ripartizioni di questo giardino di vita / ha rappresentato nell'arca; e anche nel monte Sinai / i tipi del Paradiso, con tutti i suoi ordini, ha disegnato per noi, / armonioso, magnifico, desiderabile sotto ogni aspetto, / per la sua altezza e per la sua bellezza, per i suoi profumi e per le sue specie: / è il porto di tutti i tesori in cui la chiesa è rappresentata.

Inno sulla chiesa 36

1. Un occhio si purifica se si unisce a una fonte di luce, / brilla per il suo ornamento, è chiaro per il suo fulgore, / è glorioso per il suo splendore, è adornato dalla sua bellezza.

Rit.: Benedetto il creatore della luce.

2. In Maria, come in un occhio, la luce venne a dimorare, / rese lucida la sua mente, rese chiaro il suo pensiero, / rese pura la sua riflessione, fece brillare la sua verginità.

3. Il fiume in cui fu battezzato simbolicamente lo concepì di nuovo. / Il seno fresco del fiume lo concepì in purezza, / lo generò in virtù, lo fece emergere nella gloria.

4. Nel seno puro del fiume potresti riconoscere la donna / che concepì senza uomo, che generò senza seme, / che allevò con il dono il Signore di quel dono.[2]

5. Fulgore nel suo fiume. Splendore nella sua tomba. / Fu radiante in cima al monte, fu splendente dentro al ventre, / rifulse nel suo emergere, fu luminoso nel suo ascendere.

6. Lo splendore di cui Mosè si vestì avvolse Mosè dal di fuori. / Il fiume in cui fu battezzato nel suo intimo si rivestì di luce. / Il corpo in cui dimorò nel suo intimo splendette.

7 E nel modo in cui Mosè splendette per la gloria, / lui che vide per un attimo lo spirare di Dio, quanto più dovette splendere / il corpo in cui dimorò e il fiume in cui fu battezzato.[3]

2. Il dono è il latte dato da Maria: esso è anche dono mistico di Cristo, motivo frequente nelle *Odi di Salomone*.

3. Il contrasto qui sottolineato è quello tra una luce che entra nell'intimità di Maria, del Giordano, dei giusti nel Paradiso, e la luce che investe Mosè solo dall'esterno.

8. Lo splendore di cui si vestì Mosè, il balbuziente, nel deserto, / non permise all'oscurità di oscurare l'intimo della sua dimora, / poiché la luce del suo viso era sole per i suoi passi,

9. al modo degli esseri che sono in alto, che non hanno bisogno di altra luce / per i loro occhi poiché le loro pupille / scorrono di luce e sono avvolte di raggi gloriosi.

10. Se infatti il sole non con luce altrui / caccia le tenebre, (poiché il sole e la sua luce non hanno bisogno / di un altro astro: è esso stesso la fonte dei raggi),

11. così alla resurrezione i giusti sono luminosi: / fulgore la loro veste, splendore il loro abito. / Essi diventano per sé stessi la luce che è nell'astro.

12. Salvami in quel giorno quando i malvagi si rivestono / del vestito tutto macchiato, dell'abito tutto insozzato, / da cui zampillano per loro oscurità e tormento,

13. come dal corpo, durante la malattia, / zampillano, nell'amarezza, dolori e febbre, / ceppi per la sua follia, verghe per la sua ostinazione.

14. O tu, il buono, che hai preparato per noi il sole durante il giorno, / durante la notte la luna e con le stelle una fonte di luce, / mi giunga attraverso la tua grazia la luce del tuo conforto.

15. Ringrazio il Padre di quella luce in cui è dipinta / la luce divina. Loda colui che ha fatto / la luce, essa che è simbolo della luce del nostro Salvatore.

Inno sulla fede 63

1. Chi non si accorge, figlio mio, che, a chi è provvisto di titoli, / anche tali titoli gli sono stati dati occasionalmente? / Ma quando vi è una grave necessità, essi vengono tolti e dimessi./ Al momento di un testamento vi sono documenti ed indagini: / sono richiesti i nomi, quelli veri, in quel momento, / in modo da suggellare la verità.

Rit.: Lode a colui che ti ha generato.

2. Chi non sa che il nostro Signore, quando fu crocifisso, / invocò il Padre e gli affidò i suoi orfani e i suoi discepoli: / *Padre, prendili e custodiscili?*[4] Quando poi risorse, / suggellò con la sua morte che è Figlio di quel Padre, / e fece passare nella fornace il suo nome perché fosse creduto / in tutto il mondo.

4. Cf *Gv* 17,11.

3. Chi non confessa che anche durante la crocifissione / invocò il Padre e gli affidò il corpo della sua umanità; / e perché credessero che è il Figlio, la sua voce spezzò le tombe / e spezzò il tempio; al popolo scrisse una lettera di ripudio / i popoli convocò e radunò, e suggellò il Testamento, / come Figlio di colui che è vero?

4. Chi non si stupisce che questa parola giunse / sulla bocca del nostro Salvatore, quando, ecco, il suo corpo era morto: / *Padre mio nelle tue mani.*[5] È il detto il cui suono da tutti gli altri detti / è stato preceduto: come testimonianza suprema, / esso confessò, garantì, decretò, suggellò che non era un servo / colui che come Figlio si rifugiava presso il Padre.

5. Poiché chi stava a guardia era un uomo di discernimento / ed era chiamato centurione, osservò attentamente il vero senso (?)[6] / delle parole del nostro Salvatore – colui che invocò il Padre con quel detto / ultimo fra tutti i detti, colui che in basso fece tremare la terra / colui che in alto oscurò il sole – e anch'egli gridò e suggellò / che quello era Figlio di Dio.

6. Dal Signore dell'universo impara quanto egli sia dolce, / poiché non chiamò sé stesso con il nome dell'essenza / perché il nome dell'essere è più grande ed è più alto, a causa della sua giustizia / di quello della grazia, e non si piega la sua altezza / in modo che il suo nome e il suo titolo si rivestano delle creature, / perché è il nome dell'essenza.[7]

7. Chi non si stupirebbe del suo nome e della sua misericordia? / Il suo nome è inaccessibile a ognuno e il suo amore è condiscendente verso ognuno. / E poiché possiede altri nomi che sono dolci / e adatti alle creature e condiscendenti in modo da elevare / i suoi servi con i suoi titoli, in questi è disceso e ha rivestito / dei suoi nomi i suoi possessi.

8. Il re del cielo ha chiamato re i suoi servi, / e poiché è anche Dio, li ha chiamati dèi / e poiché è anche giudice, ecco, i suoi servi sono giudici / e poiché viaggiano a piedi, ha chiamato sé stesso «stanco» / e poiché essi cavalcano, anch'egli ha cavalcato, / in modo da assomigliare del tutto a noi.

9. Chi è veramente tanto stolto e duro di intelletto / da pensare anche per un momento che, perché con i suoi nomi / sono stati chia-

5. *Lc* 23,46.

6. Seguo l'interpretazione che del difficile passo ha proposto MOLENBERG C., *Two Christological Passages in Ephrem Syrus'«Hymns on Faith»*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XX, Leuwen 1989, 191-196.

7. «Essere, essenza» traducono rispettivamente *îtyâ e îtûtâ*, il nome di Dio in *Es* 3,14, non dunque propriamente equivalenti di *ousía*.

mati gli uomini, allora unica sia la natura / dell'uomo e di Dio, e che, perché anche il Signore / è stato chiamato con il nome dei suoi servi, creatura e creatore / dovremmo paragonare con una sola misura?[8]

10. Infatti, quando ci chiama re con un nome che è suo proprio, / egli possiede la verità, noi possediamo la somiglianza, / e quando chiama sé stesso con il nome dei suoi servi, / noi ne abbiamo la natura, egli ne ha il titolo. / È evidente qual è il nome vero, è evidente qual è il nome preso a prestito, / in relazione sia a noi che a lui.

11. Ora, per fare distinzioni, attraverso il suo amore, dei suoi nomi / ha provvisto i suoi possessi, non perché vi fosse disputa, / ma perché vi fosse gioia. Cessi la ricerca, fratelli! / Moltiplichiamo la preghiere! Perché, sebbene non sia imparentato con noi, / è come se fosse della nostra gente, e, sebbene sia separato da ogni cosa, / è sopra ogni cosa e in ogni cosa.

12. Perché, se infatti si fosse tenuto separato, / avrebbe potuto non rivestire dei suoi nomi i suoi possessi, / e se secondo la nostra malvagità molto ci avesse detestato, / un abisso avrebbe fatto che mai sarebbe stato superato / dagli scribi che hanno abbattuto le mura con le loro questioni / e i confini con le loro ricerche.[9]

13. Chi non si meraviglierebbe di che cosa hanno commesso i servi / cattivi e ingiusti, invece di ringraziare / il loro buon Signore, che è venuto nel suo Figlio, / ha aperto con noi il suo cuore, ha sciolto con noi la sua anima, / e ha parlato con confidenza? Affinché gustassero il suo amore / ha gustato la loro amarezza.

Bibliografia

Cf CPG II, 3095-4175 (limitatamente all'*«Ephraem Graecus»*); DPAC I, 1103-1107: s. v. (RILLIET F.).

Repertori bibliografici

Per la bibliografia efremiana più recente si faccia riferimento alle traduzioni di BROCK S. e McVEY K. E.

8. Evidente la punta polemica antiariana.
9. Per Efrem esiste una ricerca equilibrata e positiva su Dio e una ricerca negativa, sprovvista della fede, che travalica i limiti tra creazione e divinità, scambiando idolatricamente ciò che è visibile per ciò che è invisibile e divino.

Edizioni

Per le opere di Efrem: *CoGen*, *CoEx*, TONNEAU R. M., (= CSCO 152-153), [ed. e trad. latina]; frammenti su Giobbe, cf RENOUX C., in "Parole de l'Orient" 6-7 (1975-76) 63-68; *CoDiat*, LELOIR L., *Saint Ephrem, Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte syriaque. Manuscrit Chester Beatty 709. Folios additionnels* (= Chester Beatty Monographs 8), Leuven-Paris 1991 [ed. del testo siriaco e trad. latina]; LELOIR L., (= CSCO 145), [ed. della versione armena e trad. latina]; *Commentarius in Acta Apostolorum*, cf, per l'edizione, la trad. inglese di CONYBEARE F. C., in *The Beginnings of Christianity*, ed. JACKSON F., – LAKE K., vol. I, 31, London 1926, 373-453; *Commentarii in epistolas S. Pauli*, cf, per l'edizione, la trad. latina in *S. Ephraemi Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli*, Venezia 1893; *PrRef*, MITCHELL C.W., BEVAN A.A., BURKITT G.F., *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 voll., London 1912-1921 [ed. e trad. inglese]; *Sermo de Domino Nostro*, BECK E., (= CSCO 270-271), [ed. e trad. tedesca]; *LPub*, BROCK S., in "Le Muséon" 89 (1976) 261-305; *Sermones de fide*, BECK E., (= CSCO 212-213), [ed. e trad. tedesca]; *mêmre* su Nicomedia, RENOUX C., (= PO 37), [ed. della versione armena e trad. francese]; *Sermones*, BECK E., (= CSCO 305-306, 311-312, 320-321, 334-335), [ed. e trad. tedesca, come tutti i seguenti volumi a cura del medesimo editore]; *HPar*, *HJulianum*, BECK E., (= CSCO 174-175); *HHaer*, BECK E., (= CSCO 169-170); *HNis*, BECK E., (= CSCO 218-219, 240-241); *HVir*, BECK E., (= CSCO 223-224); *HFid*, BECK E., (= CSCO 154-155); *HEccl*, BECK E., (= CSCO 198-199); *HAz*, *HCruc*, *HRes*, BECK E., (= CSCO 248-249); *HNat*, *HEpiph*, BECK E., (= CSCO 186-187); *HIeiunio*, BECK E., (= CSCO 246-247); *HArm*, MARIÈS L., MERCIER C., (= PO 30), [ed. della versione armena e trad. latina]; inni su Abraham Kydunaya e su Giuliano Saba, BECK E., (= CSCO 322-323); inni sui confessori, due *mêmre* sulla madre di Dio, sette estratti di discorsi morali, BECK E., (= CSCO 363-364); *Sermones in Hebdomadam Sanctam*, BECK E., (= CSCO 412-413).

Traduzioni recenti

(Solo traduzioni di opere intere o di cicli di inni): LAVENANT R., *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis* (= SC 137), Paris 1968 [trad. francese]; BROCK S., *St. Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise*, New York 1990 [trad. inglese]; McVEY, K. E., *Ephrem the Syrian. Hymns* (= The Classics of Western Spirituality), New York 1989 [contiene la trad. inglese di *HNat*, *HJulianum*, *HVirg*]; LELOIR L, *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron* (= SC 121), Paris 1966 [trad. francese]. Tutto il *corpus* degli inni e dei sermoni è tradotto in tedesco da BECK nei volumi del CSCO sopra menzionati.

Studi

Tra le migliori introduzioni generali su Efrem sono da segnalare: BROCK S., *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St Ephrem*, Roma 1986; HALLEUX A. de, *Saint Éphrem le Syrien*, in "Revue Théologique de Louvain" 14 (1983) 328-355. Circa la valutazione estetica degli inni si consultino BROCK S., *The poetic artistry of St. Ephrem: an analysis of H. Azym. III*, in "Parole de l'Orient" 6-7 (1975-1976) 21-28, e *The Poet as Theologian*, in "Sobornost" 7/4 (1977) 243-250; sull'influenza delle Odi di Salmone cf LATTKE M., *Salomo-Ode 13 im Spiegel-Bild der Werke von Ephraem Syrus*, in "Le Muséon" 102 (1989) 255-266. Sul pensiero simbolico sono fondamentali: Bou MANSOUR T., *La pensée symbolique de Saint Éphrem le Syrien*, Kaslik 1988; MURRAY R., *The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology*, in "Parole de l'Orient" 6-7 (1975-1976) 1-20. Sul discorso trinitario si segnalano: BECK E., *Die Theologie des heiligen Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben* (= Studia Anselmiana 21), Città del Vaticano 1949; *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Warme* (= CSCO 425, subsidia 62), Louvain 1981; BRUNS, P., *Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit*, in "Zeitschrift für Kirchenge-

schichte" 101 (1991) 21-57. Sull'esegesi, cf HIDAL S., *Interpretatio syriaca*, Lund 1974; KOWALSKI A., *Rivestiti di gloria: Adamo ed Eva nel commento di S. Efrem a Gen. 2,25*, in "Cristianesimo nella storia" 3 (1982) 41-60; KRONHOLM T., *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian*, Lund 1978; LELOIR L., *Doctrine et méthode de Saint Éphrem d'après son commentaire de l'Évangile Concordant* (= CSCO 220, subsidia 18), Louvain 1961. Infine, sulla mariologia si può leggere: ORTIZ DE URBINA I., *La vergine Maria nella teologia di S. Efrem*, in *Symposium Syriacum 1972* (= OrChrA 197), Roma 1974, 65-104; mentre sui sacramenti e la liturgia si consulteranno le seguenti esaustive monografie: BECK E., *Dorea und Charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephräms der Syrers* (= CSCO 457, subsidia 72), Louvain 1984; ROUWHORST G. A. M., *Les Hymnes Pascales d'Éphrem de Nisibe* (= SupVigChr 7), Leiden 1989; SABER G., *La théologie baptismale de saint Éphrem. Essai de théologie historique*, Kaslik 1974; Van VOSSEL V., *L'onction baptismale chez saint Éphrem*, Baghdad 1984; YOUSIF P., *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe* (= OrChrA 224), Roma 1984.

INDICE BIBLICO[1]

1. Il segno + indica che il testo è citato due o più volte nella stessa pagina.

INDICE DEI PERSONAGGI STORICI E DEGLI AUTORI ANTICHI[1]

1. Sono elencati i personaggi storici (esclusi quelli biblici) e gli autori, le cui opere (e le citazioni) sono espressamente ricordate nell'antologia. Il segno + indica che l'autore è nominato due o più volte nella stessa pagina. Riguardo agli autori, la lettera n (= nota) dopo il numero, indica che l'autore è nominato soltanto nella nota. Se la n è preceduta da un ° significa che il nome si trova ripetuto nella nota della stessa pagina citata immediatamente prima. Il segno * che precede il numero della pagina indica l'aggettivo riferito al nome.

INDICE DEGLI AUTORI MEDIEVALI E MODERNI[1]

1. Non sono elencati gli autori nominati nelle Indicazioni bibliografiche (pp. V-XXII). Il segno + indica che l'autore è nominato due o più volte nella stessa pagina. La lettera n (= nota) dopo il numero, indica che l'autore è nominato soltanto nella nota. Se la n è preceduta da un ° significa che il nome si trova ripetuto nella nota della stessa pagina citata immediatamente prima.

* È previsto anche un indice analitico nell'ultimo volume.

ELENCO DEI COLLABORATORI

BOSIO Guido: i suoi volumi *Iniziazione ai Padri*. Voll. 1 e 2, SEI, Torino 1963-1964[2], sono stati il testo base per il rifacimento di questa nuova edizione.

CAMPLANI Alberto: pp. 436-439: presentazione dei Padri Siriaci; pp. 440-455: presentazione e testi riguardanti Afraate; pp. 457-475: presentazione e testi riguardanti Sant'Efrem. La bibliografia alle pp. 439. 456. 475-477.

Dal COVOLO Enrico: Coautore e revisore della presente collana «Strumenti».

DATTRINO Lorenzo: pp. 37-51: presentazione e testi riguardanti Sant'Ottato di Milevi. La bibliografia alle pp. 51-52.

GIANNARELLI Elena: pp. 261-268: presentazione dei Cappadoci; pp. 269-307: presentazione e testi riguardanti San Basilio Magno; pp. 310-347: presentazione e testi riguardanti San Gregorio di Nissa; pp. 350-369: presentazione e testi riguardanti San Gregorio di Nazianzo. La bibliografia alle pp. 307-309. 347-349. 369-370.

LOZZA Giuseppe: pp. 3-11: presentazione e testi riguardanti Arnobio di Sicca; pp. 13-21: presentazione e testi riguardanti Lattanzio; pp. 53-92: presentazione e testi riguardanti Sant'Ambrogio di Milano. La bibliografia alle pp. 11-12. 21. 93-94.

MARITANO Mario: Coautore e revisore della presente collana: «Strumenti»; pp. V-XXII: Indicazioni bibliografiche su autori e gruppi eretici o ai margini dell'ortodossia nel IV – inizio del V secolo dopo Cristo; pp. 111-124: presentazione e testi riguardanti Rufino di Concordia; pp. 126-168: presentazione e testi riguardanti San Girolamo. La bibliografia alle pp. 125. 168-169. Gli indici alle pp. 479-528.

PASQUATO Ottorino: pp. 219-245: presentazione e testi riguardanti Sant'Atanasio di Alessandria; pp. 247-259: presentazione e testi riguardanti San Cirillo di Gerusalemme; pp. 390-433: presentazione e testi riguardanti San Giovanni Crisostomo. La bibliografia alle pp. 245-246. 260. 433-435.

PELLAND Gilles: pp. 22-34: presentazione e testi riguardanti Sant'Ilario di Poitiers. La bibliografia alle pp. 34-36.

PINI Giovanni: pp. 371-382: presentazione e testi riguardanti Sant'Epifanio di Salamina. La bibliografia alla p. 383.

PRINZIVALLI Emanuela: pp. 203-211: presentazione e testi riguardanti Sant'Alessandro di Alessandria e Ario; pp. 212-217: presentazione e testi riguardanti San Metodio d'Olimpo; pp. 384-388: presentazione e testi riguardanti Diodoro di Tarso. La bibliografia alle pp. 211. 217-218. 389.

TRETTEL Giulio: pp. 95-109: presentazione e testi riguardanti San Cromazio di Aquileia. La bibliografia alle pp. 109-110.

VIAN Giovanni Maria: pp. 173-201: presentazione e testi riguardanti Eusebio di Cesarea. La bibliografia alla p. 202.

EDIZIONI (DEI TESTI ORIGINALI) UTILIZZATE PER LE TRADUZIONI

ARNOBIO DI SICCA

pp. 7s: *Contro i gentili*: per il primo libro: LE BONNIEC H. (ed.), *Arnobe. Contre les Gentiles*, livre I (= CUF), Paris 1982.

pp. 8ss: per gli altri libri: MARCHESI C. (ed.), *Arnobii Adversus Nationes libri VII*, Torino 1953[2].

LATTANZIO

pp. 17s: *De ira Dei*: INGREMEAU C. (ed.), *Lactance. La colère de Dieu* (= SC 289), Paris 1982.

pp. 18ss: *Divinae Institutiones*: BRANDT S., – LAUBMANN G. (edd.), *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia*. Pars I. *Divinae Institutiones* (= CSEL 19), Wien 1890; per il quinto libro: MONAT P. (ed.), *Lactance. Les divines institutions. Livre V* (= SC 204-205), 2 voll., Paris 1973.

p. 19: *De opificio Dei*: PERRIN M., (ed.), *Lactance. L'ouvrage du Dieu créateur* (= SC 213-214), Paris 1974.

pp. 20s: *De mortibus persecutorum*: CREED J. L. (ed.), *Lactantius. De mortibus persecutorum*, Oxford 1984.

SANT'ILARIO DI POITIERS

pp. 27ss: *De Trinite*: SMULDERS P. (ed.), *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate* (= CChr.SL 62-62A), Turnholti 1979/1980.

pp. 33s: *Tractatus in Psalmum 118*: MILHAU M. (ed.), *Hilaire de Poitiers. Commentaire sur le Psaume 118*, tome I et II (= SC 344. 347), Paris 1988.

SANT'OTTATO DI MILEVI

pp. 41ss: *De schismate donatistarum*: ZIWSA C. (ed.), *S. Optati Milevitani Libri VII* (= CSEL 26), Wien 1893.

SANT'AMBROGIO DI MILANO

pp. 57ss: per le opere di Ambrogio si seguono le edizioni critiche riportate in AA. VV. (edd.), *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, Milano / Roma 1977ss., eccetto che per le seguenti:

pp. 61ss: *Expositio in Lucam*: ADRIAEN M. (ed.), *Sancti Ambrosii Mediolanensis Opera*. Pars IV: *Expositio Evangelii secundum Lucam* (= CChr.SL 14), Turnholti 1957.

pp. 64: *De paenitentia*: GRYSON R. (ed.), *Ambroise de Milan. La pénitence* (= SC 179), Paris 1971.

pp. 64ss: *De virginibus*: FALLER O. (ed.), *S. Ambrosii De Virginibus* (= FP 31), Bonn 1933.

pp. 90ss: gli *Inni*: SIMONETTI M. (ed.), *Innologia ambrosiana*, Alba 1956, ripubblicato in ID. (ed.), *Ambrogio. Inni* (= BPat 13), Firenze 1988.

SAN CROMAZIO DI AQUILEIA

pp. 101ss: ÉTAIX R., – LEMARIÉ J. (edd.), *Chromatii Aquileiensis Opera* (= CChr.SL 9A), Turholti 1974.

RUFINO DI CONCORDIA

pp. 118s: per le opere originarie di Rufino si è seguito l'edizione di critica di SIMONETTI M. (ed.), *Tyrannii Rufini Opera* (= CChr.SL 20), Turn-

holti 1961. Per altre due opere non pubblicate ivi, si sono utilizzate le seguenti edizioni:

pp. 119ss: *Historia Ecclesiastica*: l'edizione di MOMMSEN Th., in SCHWARTZ E., *Eusebius Werke*, II,3. *Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus* (= GCS 9,II,3), Leipzig 1908, pp. 951ss.

pp. 123s: *Historia Monachorum*: SCHULZ-FLÜGEL E. (ed.), *Tyrannius Rufinus. Historia Monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum* (= PTS 34), Berlin / New York 1990.

SAN GIROLAMO

pp. 152ss: *Epistulae*: LABOURT J. (ed.), *Les lettres de S. Jérôme*, vol. I-VIII (= CUF), Paris 1949-1963.

p. 154: *Contra Rufinum*: LARDET P. (ed.), *S. Jérôme. Apologie contre Rufin* (= SC 303), Paris 1983.

p. 154: *In Liber Samuelis et Malachiam*, [il prologo "galeatus"]: il testo edito in PL 28,603a-604b.

pp. 157s: *In Isaiam*: ADRIAEN M. (ed.), *S. Hieronymi presbyteri Opera*. I,2. *Commentariorum in Esaiam libri I-XI* (= CChr.SL 73), Turnholti 1963.

pp. 158s: *Tractatus in Marci Evangelium*: MORIN G. (ed.), *S. Hieronymi presbyteri Opera*. I,8. *Tractatus in Marci Evangelium* (= CChr.SL 78), Turnholti 1958.

EUSEBIO DI CESAREA

pp. 181ss: *Storia ecclesiastica* [e *Lettera alla comunità di Cesarea*]: BARDY G. (ed.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique* (= SC 31.41.55), Paris 1952-1960, che riproduce in pratica l'ed. di SCHWARTZ E., *Eusebius Werke*, II,1-3 (= GCS 9,II,1-3), Leipzig 1903-1909.

pp. 198ss: *Vita di Costantino*: il testo critico è quello curata in una seconda edizione da WINKELMANN F., in *Eusebius Werke*, I/1: *Über das Leben des Kaisers Konstantin* (= GCS 7[2]), Berlin 1975.

SANT'ALESSANDRO DI ALESSANDRIA E ARIO

pp. 206 e 207ss: i testi riguardanti Alessandro e Ario sono pubblicati nell'edizione critica di OPITZ H. G., *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (= *Athanasius Werke*, III,1), Berlin-Leipzig 1934, pp. 1-3 (per Ario) e pp. 6-10 (per Alessandro) e sono riprodotti da SIMONETTI M. (ed.), *Il Cristo*. Vol. II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 1986, pp. 70-73 (per Ario) e pp. 82-91 (per Alessandro).

SAN METODIO D'OLIMPO

pp. 215ss: BONWETSCH G. N. (ed.), *Methodius* (= GCS 27), Leipzig 1917.

SANT'ATANASIO DI ALESSANDRIA

pp. 229ss: *Orationes contra Arianos*: il testo edito in PG 26 (precisamente: I,11-13: in PG 26,33-40; I,17-18: in PG 26,48-49; III,29-33: in PG 26,385-394).

pp. 236ss: *Vita Antonii*: HOPPENBROUWERS H. W. F., *La plus ancienne version latine de la Vie de s. Antoine de s. Athanase. Étude de critique textuelle*, Nimega 1960.

SAN CIRILLO DI GERUSALEMME

pp. 250ss: *Catechesi mistagogiche*: il testo edito in PG 33,1065ss.

SAN BASILIO MAGNO

pp. 271s: *Contro Eunomio*: il testo edito in PG 29,533-536.

pp. 273ss: *De Spiritu Sancto*: il testo edito in PG 32,208s e 32,108s.

pp. 277ss: *Regole*: il testo edito in PG 31,928ss e 31,1028ss.

pp. 284ss: *Il Battesimo*: NERI U. et DUCATILLON J. (edd.), *Basile de Césarée. Sur le Baptême* (= SC 357), Paris 1989.

pp. 289ss: *Discorso ai giovani*: NALDINI M. (ed.), *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani (Oratio ad adolescentes) con la versione latina di Leonardo Bruni* (= BPat 3), Firenze 1984.

pp. 294ss: *Omelie sull'Esamerone*: NALDINI M. (ed.) *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi (Omelie sull'Esamerone)* (= Scrittori greci e latini), Milano 1990.

pp. 297s: *Omelia in lode di Gordio*: il testo edito in PG 31,492s.

pp. 300ss: *Epistulae* 5 e 6: FORLIN PATRUCCO M. (ed.), *Basilio di Cesarea. Le lettere*, vol. I (= CP 11), Torino 1983.

p. 307: *Epistula* 93: il testo edito in PG 32,484-485.

SAN GREGORIO DI NISSA

pp. 313ss: *De Virginitate*: l'edizione di CAVARNOS J. P., nella collana *Gregorii Nysseni Opera*, 8/1, Leyden 1952, raffrontata con quella di AUBINEAU M. (ed.), *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité* (= SC 119), Paris 1966.

pp. 320ss: *Vita di Macrina*: l'edizione di CALLAHAN WOODS V., nella suddetta collana *Gregorii Nysseni Opera*, 8/1, Leiden 1952, tenendo conto anche dell'edizione di MARAVAL P. (ed.), *Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine* (= SC 178), Paris 1971.

pp. 327ss: *De mortuis*: LOZZA G. (ed.), *Gregorio di Nissa. Discorso sui defunti (De mortuis)* (= CP 13), Torino 1991.

pp. 332ss: *Grande Catechesi*: SRAWLEY J. H. (ed.), *The Catechetical Oratio of Gregory of Nyssa* (= Cambridge Patristic Texts 2), Cambridge 1903, 1956^2.

pp. 340ss: *Vita di Mosè*: SIMONETTI M. (ed.), *Gregorio di Nissa. La vita di Mosè* (= Scrittori greci e latini), Milano 1984.

pp. 342ss: *Omelie sul Cantico dei Cantici*: l'edizione di LANGERBECK H. nella collana *Gregorii Nysseni Opera* 6, Leiden 1960.

SAN GREGORIO DI NAZIANZO

pp. 351ss: per i *Carmina*: il testo edito in PG 37,510s; 37,1250s; 37,511s.

pp. 356s: *Discorso* 16: il testo edito in PG 35,957ss.

pp. 359ss: *Discorsi teologici*: ed. GALLAY P. (ed.), *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Discours théologiques)* (= SC 250), Paris 1978.

pp. 364ss: *De fuga* [oppure *Or.*, 2]: BERNARDI J. (ed.), *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3* (= SC 247), Paris 1978.

pp. 368s: *Epistula* 101: GALLAY P. (ed.), *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques* (= SC 208), Paris 1974.

SANT'EPIFANIO DI SALAMINA

pp. 374ss: per le opere di Epifanio si è utilizzata l'edizione critica di HOLL K., *Epihanius*, vol. I-II-III (= GCS 25.31.37) Leipzig 1915 (vol. I); 1922 (vol. II), 1933 (vol. III). Inoltre i voll. II e III sono stati ristampati in 2ª edizione a cura di DÜMMER J., rispettivamente nel 1980 e 1985.

DIODORO DI TARSO

pp. 387s: *Commentarii in Psalmos*: OLIVIER J. M. (ed.), *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos*. I: *Commentarii in Psalmos*, I-L (= CChr.SG 6), Turnhout / Leuven 1980.

SAN GIOVANNI CRISOSTOMO

pp. 401ss: *In Iohannem homiliae*: il testo edito in PG 59,23ss.

p. 403: *In ep. 1 ad Cor. homiliae*: il testo edito in PG 61,9ss.

pp. 404ss: *Sul sacerdozio*: COLOMBO G. (ed.), *San Giovanni Crisostomo. Dialogo del sacerdozio* (= CPS.G 1), Torino 1934, 1952^{2}, che riproduce il testo edito in PG 48,623, tenendo conto anche di quello pubblicato da NAIRN J. A., *«De sacerdotio» of St John Crysostom* (= Cambridge Patristic Texts), Cambridge 1906.

pp. 410 e 411s: *In ep. 2 ad Cor. homiliae*: il testo edito in PG 61,381ss.

p. 411: *In ep. 1 ad Tim. homiliae*: il testo edito in PG 62,501.

p. 411: *Adversus Iudaeos orationes* IV,7: il testo edito in PG 48,882.

pp. 412s: *De laudibus S. Pauli*: PIÉDAGNEL A. (ed.), *Jean Chrysostome. Panégyriques de S. Paul* (= SC 300), Paris 1982.

pp. 415ss: *In ep. ad Colossenses hom.* 12: il testo edito in PG 62,299ss.

pp. 418ss: *Sulla vanagloria e sull'educazione dei figli*: MALINGREY A.-M. (ed.), *Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* (= SC 188), Paris 1972.

pp. 421ss: *Catechesi*: WENGER A. (ed.), *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites* (= SC 50 bis), Paris 1970^{2}, [prima ed. 1957].

pp. 426ss: *Discorso II su Lazzaro*: il testo edito in PG 48,981ss.

pp. 431ss: *Omelia in favore di Eutropio*: il testo edito in PG 52,391ss.

AFRAATE

pp. 448ss: *VI Esposizione: sui «bnay qyâmâ»*: PARISOT J. (ed.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* (= Patrologia Syriaca 1), Paris 1884, coll. 239-312.

SANT'EFREM

pp. 469ss: per gli *Inni*: cf BECK E., l'edizione dell'opera poetica di Efrem nel CSCO, i volumi indicati nella bibliografia a pp. 476.

INDICE GENERALE